Dogmengeschichte

von

Dr. J. G. V. Engelhardt,

Königl. Bayer. Kirchenrath und ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Erster Theil.

Neustadt a. d. Aisch.

Verlag von J. C. Engelhardt.

1839.

Vorrede.

In den biblischen Schriften ist die vollständige und ganze religiöse Wahrheit gegeben. Diese im Glauben sich anzueignen ist die Aufgabe aller Gläubigen, sie vom Geiste erleuchtet, auch im Denken zu ergründen die besondre Aufgabe der Theologen. Es ist der wörtliche Inhalt der heiligen Schrift, welcher klar und deutlich und zur Seligkeit hinreichend vorliegt, der diese ganze und vollständige Wahrheit enthält. Von ihm muß jede theologische Forschung ausgehen, und auf ihn muß jede vollendete Forschung zurückkommen, wenn sie sich als wahr und fruchtbar erweisen soll. Wenn die Theologie nach den Worten eines großen Gottesgelehrten nichts anders ist als die Grammatik der Sprache des heiligen Geistes, so ist der Text nicht durch Conjecturen zu beseitigen, sondern nach der Weise ächter Philologen, so schwer es auch werden mag, wie er liegt zu erklären, und auf diese Erklärung alles Weitere so zu bauen, daß die Wahrheit aus der Wurzel der Schrift erwachse, und nicht eine fremde scheinbare Wahrheit in sie hineingetragen werde. Die wissenschaftliche Erkenntniß der Schrift und ihrer Wahrheit hat auf dem Grunde des einfachen Glau-

bens ihre naturgemäße Entwicklung in der Zeit, und der Geist, der in der Kirche waltet, hat fortwährend auf die rechte und einzige Quelle der Wahrheit zurückgewiesen, und durch seine Organe dasjenige, was diese Quelle trübte, und ihre fremden Zuflüsse auszuscheiden nicht aufgehört. Die Dogmengeschichte hat zu berichten, wie dieß sich begeben hat, und sie findet immer, daß das tiefere und innigere Verständniß mit der Ehrfurcht vor dem Worte und mit der Ueberzeugung von der Tiefe und Wahrheit des einfachen Wortes verbunden gewesen ist. Der Gegenstand, der hier dem Denken vorliegt giebt diesem Denken selbst die ihm angemessenen Kräfte und Gesetze, und dem Urtheile einen eigenthümlichen Maßstab. Von diesem Grundgedanken aus verbreitet sich Licht über den Gang der Entwicklung selbst, und er macht begreiflich, wie vom Anfang an die Ausscheidung des Fremdartigen und die Hinleitung zum tieferen Verständniß des Wortes die vorzüglichste Wirksamkeit des die Erkenntniß fördernden Geistes in der Kirche seyn mußte.

Ich habe versucht in der nachfolgenden Darstellung diesen Gedanken festzuhalten, dessen vollständige Ausführung im weiterem Umfange, als der Zweck dieses Buches gestattete, gerade für die Kirche unsrer Zeit Bedürfniß scheint.

Einleitung.

§. 1.

Die Dogmengeschichte berichtet über die geschichtliche Entwicklung der Dogmen. Der Begriff der Dogmen ergiebt sich aus dem Begriffe der Religion.

§. 2.

Religion ist die Vermittlung des Verhältnisses des Menschen zu Gott; christliche Religion ist die durch den Sohn Gottes, Jesus Christus, geschehene Vermittlung.

§. 3.

Das Menschengeschlecht, vom Anfang an durch Abfall unvollkommen, fand in der Erscheinung des Gottmenschen Jesus Christus seine Erlösung, indem durch dessen Tod am Kreuze Gottes Gerechtigkeit versöhnt und dadnrch der Zustand vollkommner Heiligung bei dem Einzelnen und mit dieser die Seligkeit möglich gemacht wurde.

§. 4.

Die Geschichte dieser Erlösung und alles desjenigen, was sie nach dem göttlichen Rathschlusse vorbereitete, ist auf besondere Veranstaltung Gottes in Schrift gefaßt, und das dadurch entstandene geschriebene göttliche Wort, die heilige Schrift alten und neuen Testamentes, ist die Quelle des christlichen Glaubens, der sich auf Thatsachen bezieht, welche nur durch die heilige Schrift zur Kenntniß des Menschen kommen.

§. 5.

Die Hauptsätze dieser schriftlichen Offenbarung des Christenthums sind folgende. Der einige Gott hat die Welt

und die Menschen geschaffen, und hat diesen die erste Offenbarung und sodann das Gesetz gegeben. Zur vorher bestimmten Zeit ist die letzte vollkommenste Offenbarung erschienen, welche von den Propheten für diese Zeit vorhergesagt war. Unter der Regierung des Kaisers Augustus empfieng Maria aus dem Stamme Davids in Nazareth wohnend vom heiligen Geiste und gebar in Bethlehem Jesum, der in seinem dreißigsten Jahre als Lehrer des Volkes und als der verheißene Messias auftrat, Jünger um sich sammelte und Wunder that, von den Juden verfolgt am Kreuze starb, nach drei Tagen aus dem Grabe auferstand, und nach vierzigtägigem Verweilen auf der Erde gen Himmel fuhr und seinen Jüngern den heiligen Geist sandte. Er war der Sohn Gottes, erklärte den Glauben an sich als Mittel zur Seligkeit, und befahl den Jüngern, auf diesen Glauben eine Gemeinde zu stiften. Wer in diese Gemeinde aufgenommen wurde, sollte die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes erhalten und an dem Mahle Theil nehmen, bei welchem Christi Leib und Blut den Theilnehmenden gereicht wird, und ein Recht auf die den Gläubigen nach dem Tode verheißenen Güter haben. Der Anfang des Genusses dieser Güter werde in die Zeit eines allgemeinen Gerichtes fallen, bei welchem das Urtheil über die zu Belohnenden und die zu Bestrafenden gefällt und nach welchem ewiger Lohn und ewige Strafe beginnen sollten.

§. 6.

Diese Thatsachen der Offenbarung sind zunächst dazu gegeben, daß der Einzelne sie wisse, und nicht bloß historisch, sondern als solche glaube, die für ihn und in besonderer Beziehung auf ihn geschehen sind oder geschehen werden, daß er sie ferner durch diesen Glauben sich aneigne, die daraus fließenden Lehren befolge und dadurch selig werde, und endlich, daß er sie begreife. Ein im menschlichen Geiste liegendes unabweisliches Bedürfniß fordert dieses Begreifen,

welches durch das Denken geschieht, dessen vollkommenste Form das wissenschaftliche Denken ist.

§. 7.

Dieses Denken hat seinen Ausgangspunkt in denjenigen einfachen Hauptsätzen der Offenbarung, auf welche die ersten Gemeinden gegründet, und welche aus dem gesammten geschichtlichen und Lehrstoffe zu diesem Zwecke überlieferten ausgeschieden wurden.

§. 8.

Der gesammte Inhalt der göttlichen Schriften, welcher dem Glauben, der Aneignung und dem Denken als unerschöpflicher Stoff vorlag, wurde in diesen drei Beziehungen zur Erklärung jener Hauptsätze fortwährend bearbeitet. Ein Theil der Geschichte des Christenthums hat zu berichten, wie dieß geschehen ist, und darzulegen, wie die Christen jeder Zeit geglaubt, wie sie das Geglaubte in Erfahrung sich angeeignet und durch das Denken zu begreifen versucht haben.

§. 9.

Die einfachsten Hauptsätze der Offenbarung bildeten vom Anfang an den Grund der Belehrung der Gemeinde, und waren von der frühesten Zeit an in Glaubensbekenntnisse (Symbole) zusammengefaßt, welche als Erkennungszeichen der rechtgläubigen Gemeinden dienten. Die ganze Thätigkeit des Glaubens, des Aneignens und des Erkennens bewegte sich um den Inhalt der Glaubensbekenntnisse, deren einzelne Sätze Dogmen heißen.

Das Wort *δόγμα* bedeutet bei den griechischen Profanschriftstellern im politischen Sinne einen Entschluß oder Beschluß, besonders der Regierung, ein Rescript; im philosophischen einen Satz (placitum), dieses bei Aristoteles, bei den Akademikern, den Skeptikern und den Stoikern. „Die Weisheit", sagt Cicero, „darf weder an sich selbst, noch an ihren decretis zweifeln, welche die Philosophen *δόγματα* nennen;

der Verrath an einem solchen decretum ist ein Verrath an dem Gesetze des Wahren und Rechten.“ Im N. T. wird δόγμα (Luc. 2, 1. Apg. 17, 7.) von Gesetzen der Kaiser gebraucht; eben so von Theodotion (Dan. 2, 15.). Apg. 16, 14. bedeutet es die disciplinarischen und gottesdienstlichen Bestimmungen der Apostel; Eph. 2, 15. und Col. 2, 14. die Satzungen des mosaischen Gesetzes. Ignatius (Magnes. 13.) spricht von Dogmen (δόγματα) Jesu Christi und der Apostel; Eusebius (6, 30.) nennt die Christen οἱ τοῦ δόγματος; Cyrill von Jerusalem fordert zwei Stücke zum frommen christlichen Leben, die Richtigkeit gottseliger Dogmen (δόγματα) und gute Handlungen, weil keine von beiden ohne die andern Gott angenehm seyen. Basilius d. Gr. (de spir. s. 27.) unterscheidet δόγματα und κηρύγματα, jene als Geheimlehren aus der Tradition der Apostel, welche sich auf Gebräuche beziehen, diese als eigentliche Glaubenslehren aus dem geschriebenen Worte.

§. 10.

Die Symbole geben die Hauptfacta der Offenbarung, deren Wahrheit von dem Einzelnen historisch geglaubt, und als für ihn und in Beziehung auf ihn geltend angenommen werden soll, für den Gebrauch der Gemeinden in bestimmter kurzer Fassung. Ihr Mittelpunkt ist immer der Satz: Jesus ist der Christ. Sie sind Glaubenssätze (dogmata), die sich auf den Glauben beziehen, und unterscheiden sich durch diese Beziehung von den Sittengeboten (praecepta), welche auf das Thun gehen. Diese letzten bilden den Gegenstand der Sittenlehre, die Dogmen sind das Objekt der Glaubenslehre, der Dogmatik.

§. 11.

Auf diese Dogmen richtet sich das Denken, welches nicht fruchtbar werden kann ohne fortdauernde Aneignung des Inhalts der Dogmen, d. h., ohne die fortwährende thätige Ueberzeugung, daß die Facta, welche in den Dogmen gesetzt sind, auch für den über sie Denkenden und in besonderer Beziehung auch auf ihn und sein sittliches Bedürfniß geschehen sind. Die Vorbedingung des erfolgreichen Denkens

über den Inhalt der Dogmen ist die Erfahrung. Diese Erfahrung wird von allen Christen gefordert, ohne bei allen an Ausdehnung und Fülle gleich zu seyn. Auch das Denken hat nach dem Grade der Befähigung der Denkenden verschiedene Stufen. Die Denkthätigkeit auf dem Grunde des Inhalts der Offenbarung erscheint in der Scholastik im allgemeinsten Sinne; die Beschreibung der Erfahrungen ist Mystik in weitester Bedeutung. Beide sind zuweilen rein für sich, häufig auch in sehr verschiedenartigen Verbindungen (Durchdringungen) aufgetreten.

§. 12.

Das auf die Dogmen bezügliche Denken geht immer von dem Inhalte der Offenbarung, also von einem Gegebenen aus; es schafft seinen Stoff nicht, sondern findet ihn vor. Da dieser Stoff an denkende Wesen gegeben ist, die ihrer Natur nach das Bedürfniß des Begreifens haben, so ist vom Anfang der Kirche an über den gegebenen Stoff vielfach gedacht und versucht worden, ihn zu begreifen.

§. 13.

Die Glaubensbekenntnisse enthielten im Anfange nur die wesentlichsten Sätze des christlichen Glaubens auf's einfachste ausgedrückt, und erweiterten sich im Fortgange der Zeit durch die Aufnahme von Bestimmungen gegen die unrichtigen Resultate eines auf den Glaubensinhalt gerichteten Denkens und Erfahrens. Denn zwischen den ersten einfachen Glaubensbekenntnissen und den späteren erweiterten liegt ein Denken in der Mitte, welches zu verschiedenen Resultaten führte. Die Kirche nahm die richtigen Resultate in kurzer Fassung in die Glaubensbekenntnisse auf, welche sich dadurch erweiterten.

§. 14.

Indem dieses verschiedne Denken in Widerspruch gerieth, erhielt die Kirche Veranlassung den entstandenen Streit zu

entscheiden und dem Hauptsatze ihrer Entscheidung eine Stelle im Glaubensbekenntnisse zu geben, welches dadurch ein neues Dogma oder eine genauere Bestimmung eines bereits aufgenommenen erhielt.

§. 15.

Die Dogmengeschichte schildert die Versuche, die einzelnen Dogmen durchs Denken zu begreifen, sie erzählt die Geschichte der Streitigkeiten, welche bis zur Festsetzung der Fassung der einzelnen Dogmen durch die Kirche von den Vertretern der verschiedenen Versuche geführt wurden und giebt die Mittel und Kräfte an, welche in diesen Streitigkeiten zur Anwendung kamen.

§. 16.

Die Dogmen des Glaubensbekenntnisses, welche dem verschiedenen Denken als Stoff dienen, erhalten ihre vorzüglichste Erläuterung aus der heiligen Schrift, aus welcher sie als deren Hauptinhalt gezogen sind, weil immer gefragt werden muß, wie ihre Fassung und ihr Verständniß mit dem gesammten Stoffe der Offenbarung, welcher in der heiligen Schrift gegeben ist, stimmen.

§. 17.

Diese Frage beantwortet sich durch die Schrifterklärung, welche Gelehrsamkeit, Wissenschaft und religiöse Erfahrung fordert. Die Verschiedenheit dieser Gelehrsamkeit, dieser Wissenschaft und dieser Erfahrung modificirt das Verständniß der Dogmen eben so, wie der verschiedne philosophische Standpunkt, auf welchem die Erklärer stehen. Dieser ist besonders deswegen einflußreich, weil mehrere philosophische Disciplinen sich mit denselben Gegenständen beschäftigen, welche den Hauptinhalt der Dogmen ausmachen, mit der Idee Gottes nämlich, mit der Natur der Menschen und mit dem Verhältnisse Gottes und des Menschen.

§. 18.

Die Philosophie bestand vor der christlichen Offenbarung, und wurde nach deren Erscheinung fortwährend betrieben und zur Erläuterung und Bestimmung der Dogmen angewandt. Das wissenschaftliche Denken suchte seine Ergebnisse mit den Sätzen der Offenbarung zu vereinigen, oder setzte sie denselben entgegen, und die Theologen, welche über den Gehalt der Offenbarung dachten, haben sich des formalen Theiles der Philosophie zur Ordnung der Sätze der Offenbarung und zu deren erstem einfachen Verständnisse, sofern dieses nicht von der Erfahrung abhängt, immer bedient.

§. 19.

Die Dogmengeschichte entsteht also durch die Anwendung der Exegese und der Philosophie zur Erläuterung der Dogmen des Glaubensbekenntnisses. Wenn die Resultate der Exegese und der Philosophie von der Kirche angenommen werden, so entsteht die kirchliche Fassung der Dogmen; die von der kirchlichen Fassung abweichende, welche auf einer verschiednen Anwendung der Exegese und der Philosophie ruht, ist die häretische.

Das Wort αἵρεσις bedeutet bei den Griechen 1. optio, 2. Wahl eines bestimmten Lebens, oder einer eignen Lehrform, von politischen Partheien bei Polybius, von religiösen bei Philo. 3. Die Secte, die Anhänger einer Lehre, oder eines Lehrers. Im N. T. steht es Apg. 5, 11. und 15, 5. von den Secten der Pharisäer und Sadducäer; Apg. 26, 5. wird die christliche Gemeinde von ihren Feinden selbst so genannt. 1 Cor. 11, 19. steht es in der Bedeutung von Streit, Spaltung, wofür 1 Cor. 11, 18. σχίσματα steht. 2 Petr. 2, 1. sind falsche Lehrer erwähnt, welche verderbliche αἱρέσεις einführen. Theodoret bemerkt zu 1 Cor. 11, 18., daß Paulus in dieser Stelle nicht die Verschiedenheit der Dogmen, sondern die Streitigkeiten αἱρέσεις heiße, und Chrysostomus erklärt dieses Wort durch διχοστασίαι. αἱρετικός kommt im N. T. nur einmal (Tit. 3, 10.) in der Bedeutung eines christlichen Sitten und Lehren ganz entfremdeten Menschen vor. Auch bei den Kirchenvätern steht αἵρεσις in der Bedeutung von optio, bei Chrysostomus und Theodoretus; dann in dem

Sinne der Anhänglichkeit an eine gewisse Meinung ohne Rücksicht darauf, ob sie wahr oder falsch sey. Basilius d. Gr. spricht von seiner eignen *αἵρεσις περὶ τὸν θεόν*, und Athanasius sagt (quaest. 38. de parabolis), *αἵρεσις* komme von *αἱρεῖσθαι τι ἴδιον καὶ τούτῳ ἑξακολουθεῖν.*

§. 20.

Der absolute Begriff der Häresis ergiebt sich auf folgende Weise. Die christliche Wahrheit wird aus der heiligen Schrift durch richtige Auslegung geschöpft. Wer die so gefundene Wahrheit annimmt, ist ein Gläubiger an die Wahrheit, an das Rechte, ein Rechtgläubiger, Orthodoxer. Wer ausser dieser Wahrheit in Beziehung auf Glauben und Lehre etwas für sich annimmt und glaubt, was wahre Sätze entstellt oder aufhebt, ist ein Häretiker.

§. 21.

Die Kirche ist zu jeder Zeit überzeugt gewesen, daß sie im Besitze der Wahrheit sey. Wer also von der Lehre, welche sie als biblische Wahrheit lehrte, abwich, war für sie ein Ketzer. Der Ketzerbegriff ist in den verschiednen Zeiten der Kirche verschieden gewesen, weil diejenigen Sätze, welche die Kirche in die Glaubensbekenntnisse aufnahm, sich vermehrten und theilweise änderten. Schon Hilarius bestimmt den Begriff des Häretikers so, daß jeder ein Häretiker sey, der das im N. T. Enthaltene nicht glaube, oder etwas annehme, was im N. T. nicht steht, oder dem im N. T. Enthaltenen widerspreche. Dieß ist der eigentliche Begriff der Häresis. Im historischen und kirchlichen Sinne ist sie die Abweichung von den zu einer bestimmten Zeit in der Kirche geltenden Glaubenssätzen.

Das deutsche Wort Ketzer ist wahrscheinlich zur Zeit der Katharersecten aufgekommen. Mosheim leitet es von Chazari her, Frisch von *αἱρετικός*, weil noch bei Luther und Keysersberg Kerzer für Ketzer stehe.

§. 22.

Diejenigen Glaubenssätze, von welchem der Häretiker

abweicht, und durch diese Abweichung zum Häretiker wird, müssen von der Kirche officiell ausgesprochen seyn, wenn der historische Begriff der Häresis entstehen soll. In der Regel bilden die Abweichenden eine Gemeinde oder Secte mit der Anmaßung Kirche zu seyn.

§. 23.

Die Abweichung in einem wesentlichen Lehrpunkte muß bei consequenter Durchführung ein ganzes abweichendes Lehrsystem geben, und immer auf die Lehre von den Heilsmitteln störend wirken. Die Kirche hält deshalb streng auf allen einzelnen Lehrbestimmungen, weil sie keine einzelne aufgeben kann, ohne ihr ganzes System zu gefährden.

§. 24.

Die erste Aufgabe, welche die christlichen Lehrer, die die Dogmen des Christenthums zu begreifen unternahmen, vorfanden, war der Nachweis, daß das Christenthum für sich bestehe, daß es weder ein nur gereinigtes Judenthum, noch ein theosophisches System sey. Sie thaten dieß, indem sie Judenchristliches, so wie Gnostisches und Manichäisches von dem einfachen biblischen Satze aus, daß Jesus der Christ sey, bekämpften nnd aus der Kirchenlehre ausschieden.

§. 25.

Während dieser Ausscheidung war ihr Augenmerk vorzugsweise auf die Erforschung des Verhältnisses gerichtet, in welchem der erschienene Sohn Gottes zu dem Vater steht, und die verschiednen Punkte dieses Verhältnisses sowohl, als der Stellung des Geistes zu Vater und Sohn, und des Verhältnisses der menschlichen und göttlichen Natur in Christo beschäftigten die Kirchenlehrer in mehreren Streitigkeiten, die sich folgerecht aus einander entwickelten bis ins achte Jahrhundert.

§. 26.

Später wandte sich die umfassendere Forschung auf das Verhältniß, in welchem der Erlösungsbedürftige und sein Wesen zu dem Erlösenden steht, und auf die Art dieser Erlösung.

§. 27.

Fast zu gleicher Zeit trat der erste bedeutende Versuch ein, durch unmittelbare Erfahrung, durch ein geistiges Anschauen, sowohl die speculativen Sätze der christlichen Lehre, als die innern Vorgänge bei dem Werke der Erlösung zu erfassen, und legte den Grund zur mystischen Theologie.

§. 28.

Die dogmatische Forschung hatte sich in den ersten acht Jahrhunderten der christlichen Kirche fast ausschließlich auf einzelne Dogmen gerichtet, und es waren nur wenige Versuche gemacht worden, den Zusammenhang der ganzen Lehre darzustellen, und diese von einem Punkte aus als Gesammtheit zu begreifen.

§. 29.

In diesen acht ersten Jahrhunderten herrschte die analytische Thätigkeit, auf Erforschung und Begründung der einzelnen Dogmen gerichtet vor. Erst vom neunten Jahrhunderte an tritt das synthetische Bestreben, in Versuchen der Darstellung der Lehre als System immer ausschließlicher hervor, und führt zu den großen theologischen Systemen der Scholastiker und Mystiker des Mittelalters.

§. 30.

Dieses Bestreben, das Dogmenganze als System zu gestalten, führte nicht nur die Nothwendigkeit herbei, jedem einzelnen Dogma seine bestimmte Stelle im Ganzen zu geben, und es im Verhältniß zu allen andern zu stellen, sondern es machte auch die Erforschung aller derjenigen Dogmen

unerläßlich, auf welche sich das Denken früher nur mehr zufällig gerichtet hatte, weil sie kein hervortretendes Moment der großen Streitigkeiten bildeten.

§. 31.

Die durch solche Forschungen erweiterte Kirchenlehre wurde für die mystischen Theologen Gegenstand der Bearbeitung nach ihrer eigenthümlichen Weise, und auch sie strebten wie die Scholastiker zum Systeme, zur Zusammenfassung aller einzelnen Erfahrungen und Anschauungen in ein Ganzes von einem Punkte aus.

§. 32.

Beide schieden fortwährend die aus den früheren Zeiten in manchfaltigen Formen sich fortpflanzenden jüdischen und heidnischen (gnostisch manichäischen) Elemente aus, und verhielten sich als kirchliche Theologen zur Kirchenlehre ganz gleich.

§. 33.

In dem fortgesetzten und immer erweiterten Streben nach dem Systeme erschien allmählig bei den Scholastikern die Vollendung des Systems als Hauptziel und die einfache biblische Grundlage entzog sich der Beachtung.

§. 34.

Die Reformation führte wieder auf diese Grundlage zurück, und bestrebte sich, von ihr aus die einzelnen Dogmen festzustellen, und zum Systeme reiner biblischer Lehre zu verbinden. In Folge dieses Bestrebens trennte sich die katholische Kirche, welche an dem alten Systeme festhielt, von der lutherischen und der reformirten, und diese drei Kirchen bildeten nun ihre Lehrsysteme auf der jeder von ihnen eignen Grundlage aus, und suchten die Fassung aller einzelnen Dogmen mit dieser Grundlage und mit dem Systeme in Uebereinstimmung zu bringen.

§. 35.

Es ergeben sich so für den Vortrag der Dogmengeschichte drei große Abtheilungen, von welchen die erste die analytische Thätigkeit der acht ersten Jahrhunderte befaßt, die zweite die allmählige Bildung des Systems und den Einfluß zum Gegenstande hat, welchen diese Bildung auf die Fassung und Stellung der einzelnen Dogmen äußerte, und die dritte die dogmenbildende Thätigkeit der Reformatoren und die Vorbereitungen zum Abschluß der Lehrsysteme der drei getrennten abendländischen Kirchen enthält.

§. 36.

Der nachfolgende Vortrag der Dogmengeschichte zerfällt deshalb in drei Bücher. Das erste behandelt die Zeit von den Aposteln bis zum neunten Jahrhundert, in welchem Johannes Scotus Erigena das erste vollständige System der christlichen Kirche entwarf; das zweite umfaßt die ganze Zeit des Mittelalters bis zur Reformation; das dritte schildert die Vorbereitungen zum Abschluß der bestehenden kirchlichen Lehrsysteme und diesen Abschluß selbst.

Erstes Buch.

Von der apostolischen Zeit bis auf Johannes Scotus Erigena.

Von der Mitte des ersten bis in die Mitte des neunten Jahrhunderts.

Die gesammte christliche Lehre ist in dem Satze: „Jesus ist der Christ" begriffen. Der Gläubige faßt denselben im Glauben auf und findet darin seine volle Befriedigung. Der Denkende strebt ihn zu begreifen, und wenn ihm dieses, so weit das Vermögen des menschlichen Geistes es zuläßt, gelingt, so hat er damit zugleich das Ganze der christlichen Lehre begriffen. Aber dieses Begreifen ist als Aufgabe der gesammten Christenheit gesetzt, und diese Aufgabe wird nur nach und nach von den auf einander folgenden Geschlechtern ihrer Lösung entgegengeführt. Die Versuche dazu begannen mit dem ersten Anfange des Christenthums, sobald der Gläubige anfieng, über den ihm überlieferten Stoff der Offenbarung zu denken, und erscheinen immer als Fragen, deren Beantwortung gesucht wird. Die erste dieser Fragen richtete sich auf den Mittelpunkt der ganzen Lehre, auf den Sohn Gottes, durch den diese den Menschen gegeben war. Es wurde zuerst gefragt: Wie ist Christus der Sohn des Vaters? Die neutestamentlichen Schriften geben darüber vollkommne Auskunft, und das Verhältniß Christi zum Vater mußte vollständig erfaßt werden, wenn die Belehrungen des N. T. darüber vollständig verstanden wurden. Daß dieß nicht geschah, hatte in den ersten Zeiten seinen Grund darin, daß entweder die Belehrungen des N. T. über dieses Verhältniß nicht vollständig gekannt und benützt, oder daß sie von vorgefaßten irrigen Begriffen aus verstanden und erklärt wurden. Jenes war bei einem Theile der Judenchristen der Fall, welche sich ihren Begriff von Christo ausschließlich aus dem Evangelium Matthäi bildeten, das andere ist in zweierlei Art geschehen, indem nämlich entweder die Sätze einer orien-

talischen Theosophie oder der platonische Logosbegriff zur Erklärung des Verhältnisses Christi zum Vater benützt wurde.

Die Kirchenlehrer berichtigten diese abweichenden Vorstellungen fortwährend durch das Zurückgehen auf die Erklärungen der heiligen Schrift. Das vollständige Verständniß und also auch die Berichtigung erfolgten aber nur allmählig, und der Gang der Berichtigungen entsprach den Mißverständnissen, welche sich allmählig hervorthaten. Die erste Sorge der Lehrer gieng darauf, die Mißverständnisse der Judenchristen zu beseitigen; zunächst waren die Irrthümer der Gnostiker und Manichäer in dieser Beziehung abzuwehren. Diese Abwehr führte zu immer tieferem Verständnisse der Lehre von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater, und von dem Wesen des Sohnes selber als Gott und als Mensch. Der Gang dieses allmähligen Verständnisses läßt sich von Punkt zu Punkt genau verfolgen, und die abgeschlossene Kirchenlehre von der Dreieinigkeit faßt die Resultate aller Forschungen über die einzelnen Punkte als Norm für den Glauben der Gemeinde zusammen.

Die Bekämpfungen judenchristlicher so wie gnostischer und manichäischer Irrthümer nimmt die Thätigkeit der Kirchenlehrer vier Jahrhunderte lang in Anspruch; die Streitigkeiten, während welcher sich die Dreieinigkeitslehre entwickelt, folgen sich fast ununterbrochen sieben Jahrhunderte lang. Da jene wie diese den einen Hauptpunkt der christlichen Lehre betreffen, von welchem aus das Gesammtdogma sich entwickelte, so werden in der nachfolgenden Darstellung diese Punkte in eignen Kapiteln behandelt werden. Das erste Kapitel wird berichten, wie die verschiedenen Partheien der Judenchristen sich das Verhältniß Jesu zum Vater dachten, und wie die Lehrer der Kirche ihre falschen Behauptungen widerlegten, und in Folge dieser Widerlegungen die Lehre der Kirche über diesen Punkt des Glaubens genauer bestimmten. Das zweite Kapitel wird zeigen, wie die durch Gnostiker und Manichäer vertretene orientalische Theosophie das erwähnte Verhältniß faßte, wie die Kirchenlehrer diese

Fassung verwarfen und dem Glaubensbekenntnisse neue Bestimmungen in dieser Beziehung beifügten. Das dritte Kapitel wird die verschiedenen Versuche darlegen, welche in der Kirche selbst zum Verständniß dieses Verhältnisses sowohl als des Verhältnisses des Menschlichen und Göttlichen in Christo gemacht wurden, und wie sich dadurch die Lehre der Kirche in diesem Puncte feststellte.

Das Nachdenken über den Satz: „Jesus ist der Christ," richtete sich aber nicht bloß auf den erlösenden Heiland und auf sein Verhältniß zur Dreieinigkeit und sein Wesen als Gott und Mensch, sondern auch auf den Zustand derjenigen, die er erlösete, und suchte sich aus den Belehrungen der heiligen Schrift über die Beschaffenheit des erlösungsbedürftigen Menschen und über die Nothwendigkeit seiner Erlösung vollständig zu unterrichten. Die Untersuchungen über diesen Gegenstand traten erst später mit allgemeinem Interesse in die Kirche ein und bilden dann ein Jahrhundert lang den Gegenstand von Streitverhandlungen, deren Gang und Resultate den Inhalt des vierten Kapitels ausmachen werden.

In allen diesen Bestimmungen über die Dreieinigkeit und das Wesen des erlösungsbedürftigen Menschen waren die Stellen der Schrift, welche darüber Belehrung geben, immer der Hauptentscheidungsgrund, und ihre verschiedne Erklärung veranlaßte die abweichenden Ansichten oder mußte sie rechtfertigen. Die Grundsätze, welche bei der Schrifterklärung befolgt wurden, waren auf die dogmatischen Bestimmungen von dem entschiedensten Einfluß, und ihre Veränderung bedingte die Veränderung in den Ansichten und mußte diese selbst begründen. Das fünfte Kapitel wird sich deshalb mit dem Verhältnisse der Exegese zur Entwicklung der Dogmen beschäftigen.

Von den Hauptdogmen, nemlich von der Lehre von der Dreieinigkeit und von Christo, und von den Ansichten über die Beschaffenheit des Menschen und sein Verhältniß zur Erlösung wurden alle andern Dogmen bestimmt, und da jene Hauptdogmen sich in einer Reihe äusserer Streitigkeiten

Carton zu Bogen 2.

allmählich entwickelten und für die endliche kirchliche Bestimmung vorbereiteten, so ergiebt sich die Angemessenheit ihrer gesonderten Behandlung. Bei der Darstellung der Entwicklung der übrigen Dogmen muß dann nachgewiesen werden, wie diese von dem Entwicklungsgange jener bedingt gewesen sey. Dieß wird im sechsten Kapitel geschehen.

Die wissenschaftliche Betrachtung der Dogmen führte auf deren innigen Zusammenhang und auf die Versuche, sie als wissenschaftliches Ganzes, als Gesammtdogma zu fassen, welche im siebenten Kapitel werden behandelt werden.

Alles bis jetzt Angeführte gieng von dem Begreifen des in der Offenbarung enthaltenen durch den historischen Glauben dargebotenen Stoffes aus. Neben den Versuchen des Begreifens durch das Denkvermögen gieng die Aneignung dieses Stoffes, die Aufnahme desselben ins innere Leben immer her. Das unmittelbare Ergreifen durch Kräfte des innern Menschen, welche durch directen göttlichen Einfluß über das gewöhnliche Denken hinaus gesteigert sind, ist Aufgabe der mystischen Theologie, von welcher das achte Kapitel handeln wird.

Was die Kirche aus allen diesen Bestrebungen des Denkens, der Schrifterklärung und der mystischen Erfahrung sich aneignete, wird im neunten Kapitel dargelegt werden, weil alle jene Bestrebungen für die Kirche doch nur das Ziel haben können, ihren Gliedern die bestimmteste und wahrste Fassung des Glaubens zu geben, der zur Seligkeit führt.

Erstes Kapitel.

Allmählige Ablösung des Judenthums vom Christenthum.

Gieseler Abhandlung von den Nazaräern und Ebioniten; in Stäudlin und Tzschirners Archiv IV. 2. L. Lange, die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten der apostol. Zeit. Leipz. 1828. 8.

Der Stifter des Christenthums war als der den Juden verkündigte Heiland erschienen, und seine und seiner Jünger Predigt richtete sich zuerst an die Juden als das auserwählte Volk. Ein Theil dieser Juden nahm seine Predigt nicht an, sondern läugnete die Messiaswürde Jesu, und hielt fest an dem Gesetze des alten Bundes und an den Satzungen, welche sich demselben angeschlossen hatten. Bei den andern, welche nicht wie diese das Evangelium gänzlich ablehnten, zeigten sich verschiedne Richtungen. Einige nahmen das Evangelium vollständig an, und wurden vollkommene Christen, andere wußten sich nicht darein zu finden, daß die Offenbarung des alten Testamentes in der Weise, wie dieß durch Christi Erscheinung geschehen war, aufgehoben seyn sollte, und suchten die Lehre des Christenthums mit dem Gesetze der Väter zu vereinigen. Indem dieß von verschiedenen auf verschiedene Weise geschah, bildeten sich Partheien von Judenchristen, welche sich durch die verschiedenen Ansichten von dem Verhältnisse der alttestamentlichen Offenbarung zu der neutestamentlichen unterschieden. Es war eine der Aufgaben der Apostel die irrigen Ansichten über dieses Verhältniß zu berichtigen und zu bekämpfen, und die Lehrer der Kirche haben vier Jahrhunderte lang diesen Kampf und diese Berichtigung fortzusetzen Anlaß gefunden, und zu zeigen gehabt, wie die alttestament-

liche Offenbarung der neutestamentlichen nicht widerspreche, sondern wie diese jene erfülle und vollende.

Die Verschiedenheit der Ansichten der bekehrten Juden hatte ihren Grund in der Verschiedenheit der Grundsätze, welchen diese Bekehrten als Juden zugethan gewesen waren. Denn unter den Juden zu Christi Zeit unterschieden sich hauptsächlich zwei Partheien durch ihre Grundsätze über die Aufnahme der Heiden ins Judenthum. Die Pharisäer forderten von den Heidenproselyten die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, indeß die Freiergesinnten diesen Proselyten nur die sieben sogenannten noachischen Gebote auferlegt wissen wollten. Die Pharisäer nun, die Christen wurden, trugen ihre strengen Grundsätze über die Aufnahme der Heiden ins Judenthum auch auf die Aufnahme von Heiden ins Christenthum über. Sie, wie die freiergesinnten Juden, hielten das Judenthum für den nothwendigen Durchgangspunkt zum Christenthum für die Heiden. Beide waren nur darin nicht einig, daß die Pharisäer von den Heiden, welche Christen werden wollten, verlangten, daß sie erst vollkommene Juden würden, indeß die andern ihnen nur dieselben milden Bedingungen aufzulegen für gut fanden, welchen die Heiden, welche Juden werden wollten, genügen mußten.

Alle Juden erwarteten einen Messias. Diejenigen, welche Christen wurden, glaubten, daß dieser Messias in Jesu erschienen sey. Ihre Ansicht über die Messianität Jesu hieng aber davon ab, welcher der verschiednen Meinungen über das Wesen des Messias sie anhiengen, die zu Jesu Zeit unter den Juden im Gange waren; ob sie demnach den Messias für einen gewöhnlichen Menschen oder für präexistirend hielten, oder ob sie glaubten, daß er vom heiligen Geist geboren werden würde. Diese verschiednen Ansichten haben in den verschiednen Ebionitensecten ihre Vertreter gefunden. Die Berichte, welche die Väter uns über diese Secten hinterlassen haben, erläutern das eben dargestellte Verhältniß vollständig. Ebioniten der strengsten Ansicht schildert Irenäus, indem er sie als Gegner Pauli darstellt, welche sich

bloß an das Evangelium Matthäi hielten, sich beschnitten, ganz als Juden lebten, und von Jesu lehrten, daß er ein bloßer Mensch und weder vom heiligen Geiste empfangen, noch mit Gott vereint gewesen sey. Dieselbe Ansicht von Jesu haben die Ebioniten, welche Tertullian beschreibt; auch sie beobachteten das Gesetz und läugneten die Gottheit Jesu, obwohl sie ihn für herrlicher als alle Propheten hielten.

Irenäus und Tertullian reden nur von einer Klasse von Ebioniten. Origenes führt zuerst zwei Klassen derselben auf. Er beschreibt sie im Allgemeinen als Beobachter des Gesetzes und Gegner Pauli, unterscheidet aber diejenigen, welche Jesum nur für einen Sohn Josephs und der Maria hielten, von denen, welche glaubten, daß er aus der Maria und dem heiligen Geiste geboren sey, und scheidet sie ganz bestimmt von den Heidenchristen. Eusebius folgt dieser Unterscheidung des Origenes, und belehrt uns, daß diese Ebioniten die Beobachtung des Gesetzes noch ausser dem Glauben an Jesum für nöthig zur Seligkeit hielten, und daß auch diejenigen, welche annahmen, daß Jesus vom heiligen Geiste gezeugt sey, doch nicht an seine Präexistenz als Gott Logos und Sophia glaubten. Er fügt hinzu, daß sie den Paulus verwürfen, weil er ein Abtrünniger sey, daß sie nur das Hebräerevangelium gebrauchten und die andern Evangelien verachteten, und daß sie neben dem Sonntag auch den Sabbath feierten.

Diese vier Schriftsteller kennen nur Ebioniten. Der Name Nazaräer als Sectenname kommt zuerst bei Hieronymus vor, der von ihnen sagt, daß sie die Beobachtung des alten Gesetzes der evangelischen Gnade anzupassen suchten und Jesum für Josephs Sohn hielten. Damit bezeichnet er offenbar die strengeren Ebioniten des Origenes. Die milderen hat er in einer andern Stelle im Auge, wo er von den Nazaräern sagt, daß sie wie die Christen an den von der Jungfrau Maria geborenen Sohn Gottes Christus glaubten, der gelitten habe und auferstanden sey, und daß sie nur darin irrten, daß sie Juden und Christen zugleich

seyn wollten, und so weder das eine noch das andere seyen.

Als eigne Ketzersecten führt Epiphanius zuerst die Nazaräer und Ebioniten auf. Er leitet die Entstehung der Nazaräer von einigen Nachfolgern der Apostel her, welche nach Christi Auferstehung und der Bekehrung Aegyptens aufgetreten seyen, und als Leute von jüdischer Abstammung an der Beobachtung des Gesetzes und an der Beschneidung festgehalten hätten. Die von ihnen stammenden Nazaräer läsen das ganze alte Testament in hebräischer Sprache und hätten vom neuen Testamente nur ein hebräisches Evangelium Matthäi, er wisse nicht, ob mit oder ohne die Genealogie. Sie glaubten an den einen Gott und seinen Sohn Jesum Christum, nähmen die Auferstehung und die Weltschöpfung durch Gott an, ob sie aber Christum für einen bloßen Menschen hielten oder seine Empfängniß vom heiligen Geiste annähmen, sey ihm unbekannt. So beschreibt Epiphanius die Nazaräer. Von den Ebioniten berichtet er erst ganz einfach, daß sie Christum für Josephs Sohn hielten, den Sabbath feierten, sich beschnitten, und die jüdischen Satzungen ängstlich beobachteten. Hiezu fügt er aber die wichtige Bemerkung, daß die Ebioniten ihre Grundsätze im Laufe der Zeit sehr verändert hätten, so daß diese Lehre, welche anfänglich der Lehre der Nazaräer ganz gleich gewesen sey, durch die Zusätze, welche sie erhalten hätte, zur Mischlehre geworden sey. Welcher Art diese Zusätze gewesen seyen, sieht man aus den Ansichten über Christus, welche Epiphanius als ebionitische anführt. Er zählt vier solche Ansichten auf. Der einen zu Folge ist Christus der erstgeschaffene Adam (1 Cor. 15, 45.), dem Gott seinen Geist eingeblasen hat, nach der andern ist er von obenher, vor allem geschaffen, ein über die Engel erhabener und über alles herrschender Geist, dem die jenseitige Welt (αἰῶν) wie dem Satan die Welt hienieden gehöre. Er komme von oben herab, wenn er wolle, sey in Adam gekommen, den Patriarchen körperlich erschienen, und in den letzten Tagen in

Adams Leibe Mensch geworden, sey am Kreuze gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren. Nach der dritten zog der Geist, welcher Christus ist, den an, welcher Jesus heißt, und dieser Jesus sey Sohn Gottes, weil Christus sich auf ihn als Taube niedergelassen habe. Die vierte Ansicht endlich erklärt Jesum für einen Propheten der Wahrheit, und für einen Sohn Gottes durch seine Auszeichnung und seine Verbindung mit der höheren Welt. Die Anhänger dieser Ansicht nahmen nur das Evangelium Matthäi, das sie Hebräerevangelium nannten, und zwar ohne die Geneaologieen an, hatten eine untergeschobene Apostelgeschichte und verläumdeten den Paulus. Sie glaubten, daß in dem Menschen Jesus der obere Christus gekommen sey, vermutheten aber (aus Matth. 12.), daß er kein wahrer Mensch gewesen sey und bedienten sich verfälschter periodi Petri. Gegen die Jungfrauschaft erklärten sie sich, aßen aber kein Fleisch, weil dieß aus dem Beischlaf komme. Sie tauften die Aufzunehmenden und feierten das Abendmahl mit ungesäuertem Brode und mit Wasser. Christus, lehrten sie, ist nicht vom Vater geboren, sondern von dem Vater als einer der Erzengel geschaffen worden, er ist aber größer als Engel und Erzengel, und herrscht über diese und über die ganze Schöpfung.

Ausdrücklich unterscheidet Epiphanius die ursprüngliche Gestalt der Ebioniten vor ihrer Verbindung mit dem Elxai (einem Judenchristen, der, wie aus den dunklen Berichten über seine Lehre zu entnehmen ist, gnostische und jüdische Sätze in mythischer Darstellung verband) und ihre gnostisch-ascetische nach dieser Verbindung.

Die Berichte der angeführten Schriftsteller widersprechen einander nicht, wenn man annimmt, daß die Ebioniten selbst sich im Laufe der Zeit verändert haben, und daß die Schriftsteller jeder Zeit diejenige Gestalt, welche die Secte zu ihrer Zeit hatte und welche sie kannten, beschrieben haben. Alle kommen darin überein, daß die judenchristliche Ansicht, wie sie sich in der Lehre der Ebioniten darstellt,

ihre erste Veranlassung in der Entfernung der Judenchristen aus Jerusalem nach der Zerstörung dieser Stadt gehabt habe. Diese Judenchristen begaben sich über den Jordan nach Pella und bildeten da eigne von den übrigen Christen geschiedne Gemeinden. Sie hatten ein Evangelium Matthäi in hebräischer Sprache ohne die Genealogien mitgenommen. Dieses bildete die Grundlage ihres Lehrbegriffs, und sie ließen die übrigen Bücher des neuen Testamentes, besonders die johanneischen und die paulinischen, so wie die weitere Entwicklung des Christenthums ausserhalb Palästina überhaupt unbeachtet. Das Streben des Apostels Paulus, das Christenthum den Heiden zu verkündigen und zur allgemeinen Religion zu machen, erschien ihnen als ein Eingriff in das Vorrecht des auserwählten Volkes, und sie glaubten, diese Opposition durch das Evangelium Matthäi, welches überall auf das alte Testament zurückweiset, und das sie nur unvollständig hatten, vollkommen beweisen zu können.

Unter den Judenchristen, welche nach Pella flohen, waren aber höchstwahrscheinlich auch Anhänger der verschiednen Secten gewesen, welche zu Jesu Zeit unter den Juden bestanden und sich durch ihre Ansichten vom Messias unterschieden. Die Einwirkung dieser Secten, besonders der Essäer, reicht hin, eine verschiedene Gestaltung der ebionitischen Ansichten schon in der frühesten Zeit zu erklären. Daß auch früher schon gnostische Elemente auf diese judenchristlichen Secten eingewirkt haben, besonders elcesaitische und cerinthische, ist höchst wahrscheinlich, ohne daß man mit Schneckenburger anzunehmen nöthig hätte, daß die Ebioniten, wie Epiphanius sie schildert, die ursprünglichen gewesen seyen (s. m. Weihnachtsprogramm vom J. 1835.).

Der Name Ebioniten (die Armen) ist verschieden gedeutet worden. Origenes erklärt ihn von der Armuth ihres Gesetzes, Eusebius von der Armuth ihres Sinnes überhaupt. Die kirchliche Sage macht einen Ebion zum Stifter der Ebioniten, und alle ältern Schriftsteller, mit Ausnahme des Irenäus, wiederholen diese Sage. Neuerlich ist die Ansicht

aufgestellt worden, daß die palästinischen Judenchristen sich den Namen Ebioniten selbst beigelegt hätten, als Fromme, oder als solche, die den Messias erwarteten, vielleicht auch als Verborgene und Gedrückte, wogegen andere es einfach von leiblich Armen verstehen. Sie entstanden in Peraea, ihre Grundsätze verbreiteten sich aber auch in Asien und in Rom, und forderten die Lehrer zur Bestreitung auf. Die eigens gegen sie gerichteten Schriften einiger früheren Lehrer sind verloren, aber Irenäus und besonders Tertullian und Origenes haben sie vielfach widerlegt; Hieronymus bestreitet besonders ihre Exegese, und Epiphanius stellt Ebioniten und Nazaräer als gefährliche Ketzer dar.

Dieser Streit war auf der ersten Entwicklungsstufe des Christenthums nothwendig und unumgänglich. Die Christen mußten augenscheinlich darthun, daß das Christenthum nicht ein bloß reformirtes Judenthum, sondern daß es eine für sich bestehende Offenbarung sey, welche im Bedürfnisse der Menschheit gegründet von den Propheten des alten Testamentes vorausgesagt, zur bestimmten Zeit erschienen sey, und auf der Offenbarung des A. T. ruhend dieselbe erkläre und vollende. Schon was sich als reine Lehre der Ebioniten ergiebt, mußte das Verständniß des Christenthums unmöglich machen. Der Gebrauch eines einzelnen noch dazu verstümmelten Theiles der neutestamentlichen Urkunden, der Hauptirrthum, daß Jesus nur ein ausgezeichneter, wenn auch noch so hoch begabter Mensch gewesen sey, und die Forderung, daß der Weg zum Christenthum nothwendig durch das Judenthum gehen müsse, wenn dieses auch noch so viele Nachgiebigkeit zeigte, stund dem, was das Christenthum seyn sollte, geradezu entgegen. Was von gnostischen Secten sich dieser einfachen Nazaräer- oder Ebionitenlehre beimischte, findet seine Beurtheilung in dem Verhältnisse, in welchem diese gnostischen Lehren zum Christenthume standen.

Ein eigenthümliche Art des Judenchristenthums ist in denjenigen Schriften vorgetragen, welche den Namen des

römischen Clemens führen, dem sie und zwar in sehr früher Zeit untergeschoben sind. Es sind dieß drei Schriften verwandten Inhalts, nämlich die von Rufinus lateinisch übersetzten Recognitiones Clementis, dann die griechisch erhaltenen Clementinen (τὰ κλημέντια), in welchen ein Brief Petri an Jacobus, eine contestatio pro illis, qui librum accipiunt, ein Brief des Clemens an den Jacobus (dieser griechisch und in Rufins Uebersetzung) und neunzehn Homilien desselben Inhalts mit den Recognitionen stehen; endlich Clementina epitome de gestis Petri, griechisch, desselben Inhalts im Auszuge.

Der Verfasser dieser Schriften gehört zu derjenigen Klasse von Judenchristen, welche die vollständige Beobachtung des mosaischen Gesetzes nur von den Judenchristen, von den Heidenchristen aber nur äussere Reinhaltung forderten aber die reine Lehre Mosis für sich genügend hielten, und das Christenthum für denjenigen entbehrlich, der diese reine Lehre beobachtet. Er hält nur diejenigen für wahre Apostel, welche Jesus selbst bei seinen Lebzeiten aufgenommen hat, und nur diejenigen für ächte Lehrer des Christenthums, die von diesen Aposteln unterrichtet worden sind, und erwähnt den Apostel Paulus gar nicht.

In seinen Schriften wird die reine Lehre Mosis oder die reine Urreligion durch Petrus vorgetragen und der griechischen Philosophie und der speculativen Gnosis entgegengesetzt, welche Simon vertritt. Clemens selbst hat erst die griechische Philosophie mit Eifer getrieben, und da ihm diese über die Fortdauer nach dem Tode und über den Anfang und das Ende der Welt keine genügende Belehrung gab, hatte er sich an einen Zauberer wenden wollen, um Aufschlüsse zu erhalten, hörte aber, noch ehe er diesen Entschluß ausführte, vom Christenthume und wurde nach verschiedenen Schicksalen von Barnabas zu Petrus geführt, der sein Lehrer wurde. Denn es ist ein Hauptsatz des Clemens, daß man nur durch einen Lehrer (der aber ein wahrer Prophet seyn muß) zur Seligkeit geführt werden könne, und

daß niemand aus eigner Kraft zur Wahrheit, sondern höchstens zur Sittenlehre aus dem natürlichen Gefühle gelange. Simon dagegen erklärt den äußeren Unterricht und die äußere Ueberlieferung für unzureichend zu der Erkenntniß göttlicher Dinge, und setzt über dieselben die unmittelbare Berührung mit der Geisterwelt durch Erscheinungen und Gesichte. Er trägt eine gnostische Lehre vom Demiurg und den ihm verwandten Engeln vor. Den siebenzig Sprachen und Völkern, in welche Gott die Erde getheilt hat, ist jedem ein Engel vorgesetzt, über welchen allen Gottes Sohn, der Herr, der Gott der Götter thront, der die Welt geschaffen hat. Die Engel geben Gesetze, welche für ihr Gebiet gelten. Die Religion der Hebräer kommt von dem Sohne des höchsten Gottes. Jeder Mensch gelangt nach dem Tode in das Reich desjenigen Engels, dessen Gesetze er befolgt hat. Keiner kennt den verborgenen höchsten Vater, und keiner seinen Sohn als den Sohn. Doch unterscheidet Simon auch den Weltschöpfer von dem Judengotte, und läßt beide vom höchsten Gotte ausgesandt werden, von dem sie sich unabhängig machen und sich selbst verherrlichen wollten, der eine durch die den Juden gegebene Religion, der andere durch die Weltschöpfung.

Die Lehre der Clementinen selbst setzt dagegen Adam als den ersten Propheten, der seinen Kindern die Urreligion als den Weg des Heils verkündigt hat. Diese Urreligion ist ein ewiges Gesetz, das keiner Verfälschung und keiner Vernichtung unterliegt, auf keinen Ort eingeschränkt ist, sondern von allen gelesen werden kann. Von Adam aus pflanzte sich diese Urreligion durch Henoch, Noah, Abraham, Isaak und Jacob auf Moses fort. Moses theilte sie siebenzig weisen Männern mit, die sie wider seinen Willen aufschrieben. Dadurch entstand der Pentateuch, der (nach 5 Mos. 35, 5.) nicht von Moses herrühren könne, später mehreremale vernichtet, und immer mit falschen Zusätzen wider aufgeschrieben wurde, in welche die bösen Geister falsche Lehren von Gott und göttlichen Dingen mischten. Zu

diesen falschen Lehren gehöre alles, was der reinen Lehre von Gott und den Gesetzen der Schöpfung widerspreche, alles was menschliche Leidenschaften in Gott setze, alles scheinbar Polytheistische und alle Opfergebote. Durch diese Verfälschungen seyen die Juden verderbt worden. Um die Schrift zu verstehen, müsse man durchaus die geheime Ueberlieferung kennen (Matth. 23, 2.). Der Pentateuch allein sey göttlich, die Propheten nicht. Denn nur die Patriarchen seyen wahre Propheten, d. h. Männer, die zu jeder Zeit alles wissen, die Gedanken aller Einzelnen kennen, klar sprechen und ohne Sünde sind. Sie prophezeien nicht ein irdisches, sondern ein ewiges himmlisches Reich.

Christus ist der wahre Prophet, der das Wahre und Falsche im A. T. unterscheiden lehrt. Was er aufgelöset hat, (Matth. 5, 17. 24, 35.) gehört nicht zum wahren Gesetze. Er hat die ursprüngliche mosaische Lehre hergestellt. Heiden, die Christen werden, bedürfen daher die Kenntniß der mosaischen Religion und ächte Israeliten die Kenntniß des Christenthums nicht, denn der reine Mosaismus und das Christenthum sind ein und dasselbe.

Gott ist Licht im Mittelpunkte des All und versendet nach allen Seiten hin Leben. Die sechs Richtungen, nach welchen dieses Leben ausströmt, entsprechen den sechs Jahrtausenden der Weltdauer. Nach diesen beginnt sogleich ohne ein tausendjähriges Reich der ewige Sabbath. Gott ist begreiflich und unbegreiflich, und die Seelen, denen er seinen Geist einhaucht, sind lebendig und werden in Gottes Schooß gezogen. Die Welt besteht aus Gegensätzen, zwischen welchen sich der Mensch zu freier Uebung entwickeln soll. Gott schuf erst das Gute und ließ dann den Gegensatz hervortreten, denn nur bei dem Menschen geht das Niedre dem Höhern voran. Gott schuf den Grundstoff und theilte ihn in die vier Gegensätze warm und kalt, naß und trocken, die durch die physische sowohl, als durch die moralische Weltordnung durchgehen. Jedem Guten entspricht ein Schlechtes. Man kann deshalb die Vorsehung nicht be-

weisen, man muß sie glauben. Das Böse ist nothwendig, und der Satan war vom Anfang an. Die Erzählung vom Falle ist untergeschoben. Die Nachkommen Adams wurden durch ihr langes Glück undankbar gegen Gott. Die der Erde zunächst wohnenden Engel baten Gott deshalb, zu ihrer Beschämung auf der Erde erscheinen zu dürfen, und verwandelten sich da erst in Steine, Thiere ꝛc., um den Menschen Begierden einzuflößen, und dann in Menschen, um ihnen ein vollkommenes Beispiel zu geben. Sie selbst aber wurden von den menschlichen Begierden überwältigt, die sie auf der Erde festhielten, und sie lehrten nun ihren Geliebten das Innere der Erde kennen und unterrichteten sie in Magie, Astronomie und andern Künsten. Aus ihrer Vermischung mit den Weibern der Menschen entstanden die Riesen, von welchen das Fleischessen herrührt, und welche die Sündfluth veranlaßten. Ihre Seelen sind höherer Art als die menschlichen, und erhielten ein Gesetz von einem Engel Gottes. Macht haben sie nur über diejenigen Menschen, welche sich ihnen freiwillig ergeben, ihnen opfern, Blut vergießen und Fleisch essen. Diese Riesen sind die Götzen der Heiden.

Der eine göttliche Prophet und Offenbarer Gottes für die Menschheit ist Adam, der zu verschiednen Zeiten unter verschiednen Formen und Namen und zuletzt als Messias erschien, um am Ende seine Kinder in einem Reiche ewiger Ruhe zu vereinigen. Er ist nicht ein Sohn Davids. Jesus ist übernatürlich gezeugt, aber nicht Gottes Sohn und hat einen heiligen Geist, welcher die Weisheit ist, die von Gott bei der Weltschöpfung angeredet wurde. Der Satan ist der Beherrscher der gegenwärtigen, der Messias der Regent der zukünftigen Welt.

Der Mensch ist frei und dient dem bösen Geiste erst, wenn er sich demselben hingegeben hat, um das, was geschehen soll, und nur durch böse Menschen geschehen kann, zu vollbringen. Alles Böse muß auch bei denen, die sich bessern, durch Leiden abgebüßt werden. Die Leiden der Frommen sind eine Wohlthat für dieselben. Die Seele ist an

sich sterblich, und wird unsterblich nur durch den göttlichen Geist. Diesen Geist verlieren die Gottlosen, und werden daher am Ende der Welt von dem reinigenden Feuer verzehrt. Die Quelle aller sündlichen Begierden im Menschen ist ein irdischer Lebensgeist, eine blinde materielle Seele, welche durch das Uebermaaß der Speisen in den Menschen kömmt.

Die Clementinen legen ein großes Gewicht auf die Kenntniß der Engelnamen, und das in ihnen gebrauchte Evangelium ist höchstwahrscheinlich das Hebräerevangelium.

Zweites Kapitel.

Die Versuche der Gnosis und des Manichäismus, sich an die Stelle des Christenthums zu setzen.

A. Neander, genet. Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818. 8. Histoire critique du Gnosticisme par Jacques Matter. Par. 1828. II. 8. Die christliche Gnosis ꝛc. von F. Ch. Baur. Tüb. 1835. 8.

Der Ebionismus wollte das Christenthum in den Schranken des Judenthums halten; die Gnosis bestrebte sich, eine fremde Speculation dem Christenthum unterzuschieben und deren Sätze als christliche geltend zu machen. Ein solches Bestreben findet sich bereits in einzelnen Andeutungen in der apostolischen Zeit, und man hat es mit dem Namen „gnostisch" bezeichnet. Das Wort γνῶσις kommt im guten und im üblen Sinne vor. Seine allgemeinste Bedeutung ist Erkenntniß, in Bezug aufs Religiöses Erkenntniß des historisch und positiv Gegebenen im Gegensatze des historischen Glaubens, der einfachen Annahme.

Im N. T. ist Gnosis theils überhaupt Erkenntniß der Lehre Christi (Luc. 1, 77. Röm. 2, 20. 2 Petr. 3, 18. Luc. 11, 52. Röm. 15, 14. 1 Kor. 1, 5.), aber schon 1 Kor. 14, 6. sagt Paulus, daß die Gnosis aufblähe. Für eine tiefere Erkenntniß findet es sich 1 Kor. 8, 7. gebraucht. Der Geist giebt nach 1 Kor. 12, 8. den λόγος σοφίας und den Logos λνώσεως. Diese Idee einer höhern Erkenntniß des in der Offenbarung gegebenen Stoffes zeigt sich dann bei Barnabas 1., wo mit dem Glauben die Gnosis gefordert wird, und bei demselben 18., wo eine andere Gnosis das Verständniß des tieferen Sinnes des A. T.

bedeutet. Bei Clemens von Alexandrien ist die ächte Gnosis die speculative Erkenntniß des Christenthums mit vollkommener sittlicher Uebung verbunden, und der Gnostiker das Ideal des speculativpraktisch vollkommenen Christen.

In der Geschichte aber wird der Name Gnostiker immer von der häretischen Gnosis, das heißt von dem Bestreben gebraucht, eine fremde Speculation ins Christenthum einzuführen. Diese Bedeutung hat ihren Grund in der „falschen Gnosis," welche 1 Tim. 6, 20. erwähnt ist.

Aus dieser Stelle nahm Irenäus die Ueberschrift seines Werkes gegen die Gnostiker, welches die Hauptquelle für die Kenntniß der gnostischen Systeme ist. Gnostiker als Ketzername findet sich zuerst bei Epiphanias (26.) und dann bei dem ihm folgenden Bestreitern der Ketzer. Diese Bedeutung ist dem Worte in der Kirche geblieben.

Ueber den Ursprung der fremden Speculation, welche den gnostischen Systemen zu Grunde liegt, sind verschiedne Vermuthungen aufgestellt worden. Seitdem durch Anquetil du Perron die Zendbücher bekannt geworden waren, leitete man sie häufig aus zoroastrischen Ideen ab, welche die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft mitgebracht haben sollten. Als die indische Theologie bekannter wurde, glaubte man hin und wieder, die gnostische Speculation in dieser suchen zu müssen. Gewiß ist, daß schon im zweiten Jahrhunderte eine orientalische Philosophie der griechischen (platonischen) entgegengesetzt wurde. Wir wissen dieß aus der Ueberschrift der Excerpte des Theodotus, in welchen von einer morgenländischen (ἀνατολικὴ) Philosophie die Rede ist. Diese hieß auch die alte, im Gegensatze der jüngern platonischen Philosophie. Diese orientalische Philosophie, die wir nicht, wie sie an sich war, sondern nur in der Form beschreiben können, in welcher sie in der indischen und persischen Mythologie und bei den Gnostikern und Manichäern erschien, bildete auch den Stoff des Religionssystems der Zabier und der Kabbala der Juden. Der christlichen Gnosis, wie wir sie kennen, liegt durchaus Emanatismus und Idealisirung

des gegebenen Stoffes der Offenbarung zu Grunde. Sie betrachtete das, was hienieden geschieht, als Allegorie eines Uebersinnlichen und deutete es so aus, und hat sich in vielen Secten verschieden ausgebildet, indem sie mehr Ursprüngliches, d. h. Orientalisches in den syrischen Secten beibehielt, und mehr Hellenisches in denjenigen aufnahm, welche sich in Aegypten, Rom und Kleinasien ausbildeten. Der Begriff der Gnosis nähert sich nach unserm Sprachgebrauche dem Begriffe der Religionsphilosophie, im Alterthum aber und bis in das Mittelalter herein ist philosophia practisches Christenthum (Askese), und wird daher oft gleichbedeutend mit Mönchthum gebraucht. Die platonische Philosophie ist nicht, wie früher oft angenommen wurde, die Quelle der gnostischen Systeme, sondern deren Gegnerin. Insofern aber die neuplatonische Philosophie sich dem Einflusse des orientalischen Elementes nicht entziehen konnte, kann man die Hypostasirungen von Ideen, welche sich bei jüdischen Platonikern finden, als eine Erklärung oder Erläuterung der gnostischen Theorieen um so mehr gebrauchen, als die Gnosis sowohl als jene Theosophie auf jüdischem Boden erwuchs, und auffallende Analogieen zwischen beiden bestehen. Die einzige Quelle unsrer Kenntniß des jüdischen Platonismus sind die Werke des Philo, und aus diesen hat man diejenigen Sätze gezogen, welche als eine Vorbereitung gnostischer Sätze allerdings angesehen werden können.

Es wird sich aus der Darlegung der einzelnen gnostischen Systeme ergeben, daß der Hauptcharakter derselben in der Hypostasirung von Ideen liegt. Eben dieß hat man bei Philo nachgewiesen. Philo ist ein Gnostiker in dem Sinne, in welchem Barnabas die Gnosis als die Ausdeutung des tiefern Sinnes der Offenbarung im Gegensatze des ihm gemein dünkenden historisch grammatischen Sinnes nimmt. Er bedient sich der allegorischen Auslegung, wie es Clemens und Origenes ihm folgend thaten, um die Sätze seines philosophischen Systemes als in den mosaischen Schriften ent-

halten nachzuweisen, und setzt diese Auslegung als höhere Religionsphilosophie dem Glauben der gemeinen Gläubigen entgegen. So wird ihm der positive Begriff des Jehovah zum unergründlichen Gotte, der auch an der Spitze aller gnostischen Systeme als Urgrund sich findet, und dieser unerforschliche Gott erscheint in Kräften, in Geistern, die als Hypostasen Weisheit, Verstand, Friede heißen, wie bei den Gnostikern Aeonen mit denselben Namen erscheinen, und auch bei ihm bilden diese Geister schon die intelligible Welt, welche dem Pleroma der Gnostiker entspricht; so wie auch die Engel, denen Gott einen Theil der Schöpfung aufgetragen hat, und ihre Zusammenfassung in dem Logos, der als Weisheit und Uranfang und Urmensch an ihrer Spitze steht, an gnostische Sätze erinnert. Wenn man in der Annahme eines unerklärlichen Urgrundes, aus dem eine Reihe von Geistern sich entwickelt, welche die Geisterwelt bilden, in deren letzten Gliedern der Uebergang zur sichtbaren Welt gegeben ist, die Hauptgedanken der Gnosis findet, so muß man zugeben, daß in Philo die ersten Linien einer Gnosis gezogen und vorgedeutet sind. Dieß wird durch die Darlegung der einzelnen gnostischen Systeme deutlich werden.

Ehe wir aber diese Darlegung selbst geben, muß vorher von den Spuren des Gnosticismus im N. T. und von den zweifelhaften gnostischen Systemen die Rede seyn, welche die ältern Berichterstatter über die Gnostiker als die Quelle des Gnosticismus überhaupt bezeichnen. Im N. T. sind die Irrlehrer in Colossä von großer Bedeutung, weil sie noch in der neuesten Zeit von bedeutenden Stimmen für Cerinthianer, also für eine Art von Gnostikern aus dem Grunde erklärt worden sind, weil der Demiurg und ein Geistersystem, mystische Verbindung mit den Geistern, und eine Weltschöpfung durch die Geister, so wie ein himmlischer und ein irdischer Messias in dem Briefe angedeutet zu seyn schienen. Der Brief selbst spricht nicht für diese Behauptung. Er ist gegen Irrlehrer geschrieben, deren theoretische und practische Irrthümer er rügt, und das theore-

tisch und practisch Wahre der christlichen Lehre dagegen stellt. Zu dem letzteren gehört auch der ganze paränetische Theil des Briefes, der an die Stelle rigoristisch-gesetzlicher und übertrieben ascetischer Vorschriften christliche Sittengebote setzt. Die Irrlehrer wollten den Colossern eine andere Weisheit und eine andere Erkenntniß aufdringen; deßhalb sagt Paulus ihnen (1, 23.), daß sie sich von dem Glauben, den er ihnen in den vorhergehenden Versen vorgetragen hat, nicht sollten wegbewegen lassen, und (2, 3.) daß in Christo alle Schätze der Weisheit verborgen seyen. Niemand solle sie verführen mit vernünftigen Reden (ἐν πιθανολογίᾳ), welche (2, 8.) als Philosophie und leerer Betrug nach der Ueberlieferung der Menschen und nach den Elementen der Welt, die nicht Christo gemäß seyen, erklärt werden. Dagegen wird dann mit wahrscheinlicher Beziehung auf Sätze, welche gnostischen verwandt zu seyn scheinen, zweimal (2, 8. und 1, 19.) gesagt, daß das ganze πλήρωμα der Gottheit leiblich in Christo wohne und daß Christus das Haupt jeder ἀρχή und ἐξουσία sey. Diesen gnostisirenden Sätzen setzt Paulus gleich im Anfange den Logos der Wahrheit, die sie erkannt hätten, (ἐπέγνωτε) und die Erkenntniß (ἐπίγνωσις) in aller Weisheit und geistigem Verständnisse (2, 9.) entgegen, und legt (1, 8. f.) besondern Nachdruck auf das Geistige, auf das ἐν πνεύματι.

Etwas Gnostisches und Speculatives lag also den Lehren dieser Irrlehrer gewiß zu Grunde. Sie waren ohne Zweifel Juden, weil sie (2, 9.) als Beschnittene oder als solche angeführt werden, welche die Beschneidung für nöthig halten, und (2, 16.) Speisegesetze, Feiertage, Neumonde und Sabbathe vorkommen; sie waren ascetische Juden mit einem besondern Engeldienst, die sich streng von den Heiden absonderten. (3, 11.)

Dieses allein ist aus dem Briefe zu entnehmen. Daß sie keine Gnostiker im gewöhnlichen Sinne waren, zeigt die Aufforderung Pauli, nach dem zu streben, was droben ist, (τὰ ἄνω. 3, 2.) denn dazu hätte er die allein auf das

Droben gestellten Gnostiker nicht aufzufordern nöthig gehabt. Der Ausdruck δογματίζεσθε (2, 21.) bezieht sich auch nicht auf gnostische Sätze, sondern auf Speisegesetze und Aehnliches.

Daß unter den jüdischen Secten Keime der gnostischen Lehren gewesen seyen, geht aus der Stelle des Hegesippus hervor, welche Eusebius (4, 22.) angeführt hat. Hegesippus nennt in dieser Stelle sieben jüdische Secten, die Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer, Samariter, Sadducäer, Pharisäer; und bemerkt, daß aus diesen Secten die Stifter der gnostischen Secten hervorgegangen seyen. Erst nach dem Tode der Apostel und der Ohrenzeugen Jesu habe die Irrlehre gewagt, offen hervorzutreten, und der erste dieser offenen Irrlehrer sey Thebutis gewesen, welchen der Unwille darüber, daß er nicht Bischof von Jerusalem geworden sey, dazu veranlaßt hätte.

Die Ketzerei wäre also nach Hegesippus erst insgeheim dagewesen, dann nach dem Tode der Apostel aus dem Dunkel hervorgetreten und die christlichen Secten, insbesondere die gnostischen, (denn er nennt Simonianer, Marcioniten, Carpocratianer, Valentinianer, Basilidianer und Saturnilianer) hätten ihre Wurzel in den angeführten sieben jüdischen Secten.

Unter den Sectenstiftern wird von Hegesippus auch der Samaritaner Dositheus genannt, der sich für den Messias ausgab und seine Anhänger zur strengsten jüdischen Askese verpflichtete. Diese Secte war schon zu Origenes Zeit beinahe ganz erloschen. Von einem andern Samaritaner Menander, den Hegesippus gleichfalls nennt, sagen uns die Berichte, daß er in Antiochien als Zauberer aufgetreten sey und seine Anhänger überredet habe, daß sie nicht sterben würden, wenn sie seine Taufe empfiengen und an ihn glaubten. Er sey, um diese Lehre zu verkünden, von einer höheren Macht gesandt, der Körper und die Welt seyen von Engeln

geschaffen, die aus der Ennoia hervorgegangen seyen, und diese weltschaffenden Engel würden durch Magie und Gnosis überwunden.

Wichtiger als diese beiden Irrlehrer ist ihr Landsmann Simon der Zauberer, der, wie wir aus der Apostelgeschichte wissen, (8, 9 — 24.) sich für einen Großen ausgab, vom Volke für eine große Kraft Gottes gehalten wurde, Magie trieb, sich taufen ließ und den heiligen Geist kaufen wollte. Als ihn Petrus deshalb hart anließ, zeigte er anscheinende Reue. An diese Nachricht schließen sich die Berichte der Kirchenväter an, welche dem Simon ein vollständiges gnostisches System beilegen, an dessen Spitze zwei ewige Wesen, das Gute (Licht) und das Böse (die Materie) stehen. Das Gute wohnt im Pleroma und hat eine bestimmte Anzahl von Aeonen hervorgebracht, das Böse hat den obersten bösen Geist und andre böse Substanzen gezeugt. Die Welt ist ohne Gottes Vorwissen von einem weiblichen guten Aeon gebaut, der viele Seelen hervorgebracht und mit Körpern aus der Materie vereiniget hat. Diese Menschen blieben unter der Herrschaft des Aeons, welcher sie schuf, und kannten den wahren Gott nicht, der doch aus Mitleid ihre Rückkehr zum Pleroma wünschte. Diejenigen nun, welche die Weltschöpferin verachten und sich nur an Gott halten, können sogleich zurückkehren, die andern werden durch Seelenwanderung zur Rückkehr befähigt. Alle Gesetze, das mosaische nicht ausgenommen, sind von diesen Göttern ausgegangen. Simon gab sich wahrscheinlich für die Kraft aus, welche Gott sandte, um die Menschen diesen Weg der Erlösung zu lehren, und seine Gefährtin Helena für den Aeon Ennoia, welchen die weltschaffenden Geister gegen Gottes Willen geschaffen, und den Gott in einen Menschenkörper eingeschlossen habe.

Im zweiten Jahrhunderte gab es nach den Nachrichten des Justinus und des Clemens von Alexandrien noch viele Simonianer. Origenes spricht nur von sehr wenigen. Doch hat man noch zur Zeit des Eusebius Simonianer aus

der Kirche gestoßen. Die Hauptquelle für die Kenntniß der Lehre des Simon sind zwei Berichte des Irenäus, welche unmittelbar auf einander folgen. Dem ersten zu Folge hätte Simon gelehrt, daß er unter den Juden als Sohn, unter den Samaritanern als Vater und unter den andern Völkern als heiliger Geist erschienen, und die höchste Kraft, und Vater über alles sey, aber zulasse, daß ihn die Menschen nennten wie sie wollten.

Der zweite sagt, daß Helena der erste Gedanke seines Geistes und die Mutter von allen gewesen sey, und daß Simon durch sie zuerst gedachte, Engel und Erzengel zu schaffen, welche die Welt gemacht, und die Helena in einen Körper eingeschlossen hätten, so daß sie durch viele Körper wandern müßte. Simon sey erschienen sie zu befreien und der schlecht regierten Welt zu helfen. Er sey herabgestiegen und Engeln, Kräften und Mächten als ihres Gleichen und den Menschen als Mensch erschienen, und habe scheinbar in Judäa gelitten, die Propheten seyen von den Weltschöpfern inspirirt, Simons Gnade aber mache die Menschen selig, nicht durch gerechte Werke; denn es gebe keine natürlichen gerechten Werke, sondern diese seyen durch die Gebote der Weltschöpfer bestimmt. Irenäus fügt hinzu, daß die Priester der Simonianer Wollust und Zauberei trieben, daß sie Liebestränke bereiteten, Träume auslegten und Beschwörungen vornahmen, und daß sie den Simon als Jupiter, die Helena als Minerva abbildeten, und sagt ausdrücklich, daß die falsche Gnosis von den Simonianern herkomme. Diesen Bericht des Irenäus wiederholt Epiphanius mit Zusätzen und weitern Ausführungen.

Wenn man diesem Berichte des Irenäus, der höchstwahrscheinlich seinem zweiten Theile nach aus dem großen Werke des Justinus gegen die Ketzereien genommen ist, Glauben schenken dürfte, so träte der Anfang der Gnosis in die apostolische Zeit zurück, und ihre Hauptzüge, der

unbekannte Gott, die Ennoia, die Weltschöpfung durch Aeonen und die Befreiung der Menschen von diesen Weltschöpfern durch einen höhern Geist wären schon in der apostolischen Zeit verkündigt worden. Die ausdrückliche Versicherung der Apostelgeschichte, daß Simon sich selbst für einen Großen ausgegeben habe und von dem Volke für eine große Kraft Gottes gehalten worden sey, stimmt mit dieser Annahme vollkommen überein, wenn man auch zugeben müßte, daß die weitere Ausführung der einfachen Gedanken des Simon seinen Schülern gehöre.

Ein ähnlicher Fall tritt bei Cerinthus, dem Zeitgenossen des Apostels Johannes ein, bei welchem sich gnostische und ebionitische Sätze auf eine eigenthümliche Weise vereinigen. Denn er nahm, wie Irenäus berichtet, der auch hier die Hauptquelle ist, einen Demiurgen an, der den höchsten Gott nicht kenne, er behauptete, daß Jesus auf natürliche Weise geboren und nur durch Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit über die andern Menschen erhaben gewesen sey. Auf Jesum habe der höchste Gott bei seiner Taufe Christum in Taubengestalt hernieder gesandt, und ihn dadurch fähig gemacht, den höchsten Gott zu verkündigen, und Wunder zu thun. Nachdem Christus sich wieder von ihm entfernt habe, habe Jesus gelitten und sey auferstanden; Christus aber, als geistig, sey leidenslos geblieben.

Diesen Nachrichten des Irenäus stimmen Tertullianus und Epiphanius im Ganzen bei, nur daß beide bestimmt versichern, er habe gelehrt, die Welt sey von Engeln geschaffen, und das Gesetz von Engeln gegeben. Den Christus, der auf Jesum herabgekommen sey, erklärt Epiphanius für den heiligen Geist und berichtet, daß die Cerinthianer ein Evangelium Matthäi ohne die Genealogieen gebraucht hätten, daß sie sich beschneiden ließen, weil Jesus beschnitten war, daß sie Gegner des Apostels Paulus wären und behaupteten, Christus sey noch nicht auferstanden, sondern werde erst bei der allgemeinen Auferstehung mit auferstehen. Den Schauplatz seiner Wirksamkeit setzen Irenäus und Epipha-

nius nach Asien; Theodoret läßt ihn seine Bildung in Aegypten empfangen. Einer sehr glaubwürdigen Sage nach ist er mit dem Apostel Johannes in Ephesus zusammen getroffen. Epiphanius und Tertullian scheinen zu sagen, daß er nach Carpocrates aufgetreten sey; Theodoret setzt ihn unter Domitianus. Wenn Carpocrates unter Hadrian lebte, so könnte man vermuthen, daß Cerinth als jüngerer Mann mit Johannes in Ephesus zugleich gelebt und dort noch die einfachen gnostischen Sätze gelehrt habe, welche Irenäus ihm beilegt, und daß später er oder seine Schüler Sätze angenommen haben, welche den carpocratianischen ähnlich waren.

Cerinth war Chiliaste. Man hat vermuthet, daß er ein reines ursprüngliches Judenthum von späteren Verfälschungen desselben unterschieden habe. Aus den Quellen geht nur das gewiß hervor, daß er Jesum für einen Propheten zur Vervollkommnung des Judenthums gehalten habe, der zu seinem Wirken von einer höhern ihm auf die Zeit seiner Wirksamkeit verliehenen Kraft unterstützt worden sey, und daß er mit andern jüdischen Theologen ein tausendjähriges Reich angenommen, und sich, wie die Nazaräer nur des Evangeliums Matthäi bedient habe. Eine solche Erscheinung ist am Anfange des zweiten Jahrhunderts vor der vollendeten Sammlung des neuen Testaments nicht auffallend. Daß das Evangelium Johannis gegen Cerinth geschrieben sey, und daß Cerinth die Apocalypse zu Gunsten seines Chiliasmus verfaßt habe, sind Sagen.

Welche manchfachen Elemente aus früheren Zeiten her in der apostolischen Zeit sich regten, mit dem Christenthum sich in Verhältniß setzten, und die Lehrer zur Abwehr und zur Ausscheidung aufforderten, ist aus dem Bisherigen schon deutlich geworden. Es kommen aber noch vor dem Entstehen des eigentlichen Gnosticismus und zugleich mit dessen Anfängen andre Erscheinungen in Betrachtung, unter denen wir zuerst von den Nicolaiten sprechen, weil diese in genaue Beziehung zu Cerinth gesetzt werden.

Irenäus erklärt sie (2, 26.) für Indifferentisten, die von dem Nicolaus, einem der sieben Diaconen herstammten, und von dem Apostel Johannes (Offenb. 2, 6.) geschildert würden. An einem andern Orte (3, 11.) stellt er ihre Lehre der cerinthischen ganz gleich, und bemerkt, daß Johannes gegen ihren Irrthum geschrieben habe. Denn sie seyen Gnostiker, lehrten einen höchsten Gott und einen Weltschöpfer, einen Messias des Demiurgen und einen höhern Christus, der impassibel auf Jesum herabgestiegen, und dann wieder ins Pleroma zurückgegangen sey. Die Welt sey nicht vom höchsten Gotte, sondern von einer niedrigeren Kraft geschaffen.

Auch Clemens von Alexandrien kennt eine Secte, welche sich für Nachfolger des Diaconus Nicolaus ausgegeben hätten, und durch den Mißverstand der Behauptung desselben, daß man das Fleisch mißbrauchen (d. h. zähmen) müsse, auf unsittliche Grundsätze gekommen seyen, und erzählt von diesem Nicolaus, daß er von den Aposteln über die Eifersucht wegen seiner schönen Frau getadelt, diese vor die Apostel geführt, und sich von ihr losgesagt habe. Auch dieses hätten die Nicolaiten als Erlaubniß zur ungezügelten Wollust verstanden.

Es ist neuerlich die Vermuthung aufgestellt worden, daß die Indifferentisten (Jud. 11. und 2 Petr. 2, 15) dieselben mit den Nicolaiten (Offenb. 2, 6.) seyen. Im apostolischen Zeitalter habe es besonders in Kleinasien moralisch-religiöse Indifferentisten gegeben, die man späterhin Nicolaiten geheißen, und diesen Namen im Anfange des zweiten Jahrhunderts auf diejenigen Gnostiker übergetragen habe, welche ähnliche indifferentistische Grundsätze hegten. Dieser Indifferentismus habe sich in Kleinasien nach Pauli Entfernung und Tode verbreitet, und Johannes sey um das Jahr 67 auch zu dem Zwecke nach Ephesus gekommen, um diesem Uebel entgegen zu arbeiten. Man sehe dieß aus seinem ersten Briefe, der den Einfluß der Irrlehrer in den Gemeinden zu vernichten, und die Beharrenden zu stärken, bestimmt sey. Gegen diese

Irrlehrer habe auch schon Paulus, so wie Petrus und Jacobus als gegen Pseudopropheten, die sich eines höhern Geistes rühmten, gegen Antichristen, die die Erscheinung Jesu als Christus im Fleisch läugneten, gestritten, und Johannes habe durch sein Evangelium den Judenchristen und Indifferentisten in Kleinasien die Wahrheit des paulinischen Lehrbegriffes durch Reden Jesu, die er selbst gehört hatte, bezeugen wollen.

Andererseits wird das Daseyn einer Secte von Nicolaiten, welche mit der, in der Apocalypse angeführten dieselbe gewesen sey, nicht für streng erweislich gehalten, und vermuthet, daß der Name Nicolaiten, wie der der Bileamiten, in der Bedeutung Volksverderber, wohl symbolisch seyn könne. Die Angaben des Irenäus erklärten sich aus seiner Annahme, daß Johannes schon gegen Gnostiker geschrieben habe. Die Geschichte bei Clemens sey wahrscheinlich aus einer apokryphischen Biographie des Nicolaus genommen und die Nicolaiten selbst seyen Antijudaisten gewesen, die nur den Paulus als Apostel anerkannt, und aus Offenb. 2, 6. Veranlassung genommen hätten, das höhere Alter ihrer Secte zu behaupten. Beide Vermuthungen sind aus den Quellen gleich wenig zu erweisen.

Bei den bisher genannten Lehrern und Secten fanden sich einzelne Sätze, welche Aehnlichkeit mit solchen haben, die bei den eigentlichen Gnostikern vorkommen.

Diese eigentlichen Gnostiker mit vollständig ausgeführten oder wenigstens in vollständigen Umrissen angedeuteten Systemen, treten vom Anfange des zweiten Jahrhunderts auf, und theilen sich zunächst den Ländern nach, von welchen sie ausgehen, in syrische und ägyptische.

Das erste System der syrischen Gnosis hat Saturninus gegeben, von welchem Irenäus, die einzige Quelle für seine Lehre, berichtet, daß er ein Schüler des Menander gewesen sey, und wie dieser einen unbekannten Vater gelehrt habe, von welchem Engel, Erz-

engel, Kräfte und Mächte geschaffen worden seyen. Die Welt und den Menschen lasse Saturninus durch sieben Engel schaffen, und lehre, daß eine höhere Kraft dem Menschen den Lebensfunken eingehaucht habe, welcher nach dem Tode zu dem ihm Gleichen gehe, während die übrigen Theile des Menschen vernichtet würden. Der Heiland sey nur scheinbar Mensch geworden, und der Zweck seiner Erscheinung sey gewesen, den Judengott, welcher einer der Engel sey, zu vernichten, und die Gläubigen, welche den Lebensfunken hätten, zu retten. Denn die Engel hätten zwei Geschlechter von Menschen geschaffen, ein gutes und ein böses; dieses werde von den Dämonen unterstützt; zur Rettung des guten sey der Heiland erschienen. In dieser Nachricht ist ein Widerspruch; denn sie sagt einmal, daß die Engel den Menschen schufen, und daß Gott diesen Menschen den Lebensfunken gegeben habe, ohne einen Unterschied zwischen guten und bösen zu machen; und dann behauptet sie, daß dieselben Engel zwei Gattungen von Menschen geschaffen hätten, da der Unterschied der Menschen doch nur in dem Besitze oder dem Nichtbesitze des Lebensfunkens besteht. Der Bericht ist offenbar mangelhaft. Dieß erhellt auch daraus, daß er einen Theil der Prophezeiungen von den weltschaffenden Engeln und einen andern Theil vom Satan gegeben werden läßt, der in diesem Systeme, nach diesem Berichte gar keine Stelle hat, und ein Feind der weltschaffenden Engel, besonders des Judengottes seyn soll. Von ihm soll Heirath und Kinderzeugen herrühren, was die Enthaltung vom Fleischessen bei den Saturninianern erklärt. Die Lücken dieses Berichtes werden durch die vollständige Darstellung der syrischen Gnosis, welche sich in den Berichten über die Bogomilen findet, ausgefüllt (s. m. kirchenhistor. Abhandlungen S. 151 — 250.). Epiphanius hat bloß die Nachricht des Irenäus abgeschrieben.

Ehe wir die übrigen gnostischen Systeme betrachten,

bringen wir einiges zu ihrem Verständnisse im allgemeinen bei. Ihre Sätze können alle auf das Verhältniß zurückgeführt werden, in welches sie sich zum A. T. stellten, das sie als aus den Juden hervorgegangene Lehrer kannten. Das A. T. genügte ihnen nicht, weil ihnen eine Religionsphilosophie bekannt geworden war, welche sie für höher hielten, als die mosaische Religion, die sie nur als eine Uebergangsanstalt, und deren Stifter, den Jehovah, als ein der höhern Oeconomie untergeordnetes, oder derselben feindliches Wesen betrachteten, ohne doch den Fortschritt von dem Gesetze zu den Propheten zu läugnen. Man kann die verschiedenen gnostischen Systeme nach der Stellung unterscheiden und bezeichnen, welche sie dem Jehovah geben. Die Idee eines Urseyenden steht an der Spitze aller gnostischen Systeme. Hierin sind sie dem Platonismus verwandt. Von diesem Urseyenden aus aber, das sie verschieden benennen, lassen sie eine Geisterwelt ausgehen, in welcher eine vorweltliche Entwicklung sich vollendet. In dem letzten Gliede dieser Geisterwelt wird, gewöhnlich durch Abfall, der Uebergang zur Schöpfung der sichtbaren Welt gedacht. Diese Schöpfung, deren Haupttheil der Mensch ist, befindet sich vom Urseyenden fern, in einem gedrückten Zustande, der von dem Weltschöpfer oder den Weltschöpfern veranlaßt, und durch die Erscheinung eines Erlösers gehoben wird, welcher vom Urseyenden, vom höchsten Gotte kömmt.

Die gnostischen Systeme konnten weder ohne Beziehung aufs Alttestamentliche, noch ohne Beziehung aufs Neutestamentliche entstehen. Der Jehovah und der Soter (der Erlöser) sind die Hauptpunkte aller dieser Systeme; und ihre Gründer sind alle mehr oder weniger Gegner des A. T., und verstehen das N. T. im Sinne ihres theosophischen Systemes, das einen mythischen Hauptbestandtheil aus orientalischen Quellen hat, der in der syrischen Gnosis ausschließlich hervortritt. Wir haben

diese Systeme nur in Fragmenten, großentheils nur in den Berichten von Gegnern, nnd auch dieß erschwert ihr Verständniß. Die vorzüglichsten Belege für ihre Behauptungen über eine vorweltliche Geisterwelt fanden sie in der Lehre vom Logos, wie diese im Anfang des Evangeliums Johannis dargestellt ist. Die allegorische Auslegung bot sich ihnen dar, und wurde von ihnen benützt, um ihre Lehre als neutestamentlich nachzuweisen.

Die Idee des Logos verband in ihren Systemen die Behauptung vom Daseyn einer vorweltlichen Geisterwelt mit der christlichen Lehre, daß der Logos bei Gott war, ehe denn die Welt war. Da bei den verschiedenen Gnostikern ein verschiedenes Verhältniß zum A. T., und zum Judaismus überhaupt wahrgenommen wird, so hat man diese Wahrnehmung ganz gut zu einem Eintheilungsgrunde der Gnostiker brauchen, und sie in solche theilen können, welche sich an das Judenthum anschließen (Basilides und seine Schule, Valentinus und seine Schüler Heracleon, Marcus, Ptolemäus, Theodotus und Bardesanes), und in antijüdische (Ophiten, Saturninus, Marcion und Apelles) wobei man doch genöthigt war, noch kleine eklektische Secten (Simon und die Simonianer, Carpocrates und Epiphanes) anzunehmen.

Wenn man die chronologische Aufeinanderfolge der Gnostiker, und die Richtung der einzelnen Systeme zugleich berücksichtigt, so ergiebt sich die einfache Eintheilung in Gnostiker des apostolischen Zeitalters, die noch mit Aposteln zusammen trafen (Simon, Cerinth), in syrische und ägyptische Gnostiker, in ihrer ersten Theilung durch Saturninus und Basilides, in die valentinianische Schule, bei der sich das ausgeführteste System findet, und in die Marcioniten als kritische Gnostiker. Alle einzelnen gnostischen Secten lassen sich sehr natürlich unter diese Classen reihen.

Die Hauptquelle für die Kenntniß der gnostischen Systeme ist immer Irenäus, bei dem nur beachtet wer-

den muß, was die Verbreitung des Christenthums, die Stellung und Fixirung der Kirche, und was die Opposition auf seinen Gesichtspunkt wirkte. Auch das ist besonders zu berücksichtigen, daß Irenäus keine besondere paulinische oder petrinische oder johanneische Christologie aufgestellt hat, sondern daß er den Stoff zu seinem Christusbegriffe und die Belege dafür aus dem gesammten N. T. sammelt. Der Gedanke, den Christusbegriff aus einzelnen Schriftstellern des N. T. gesondert zu schöpfen, ist bei den Häretikern entstanden. So haben ihn die Nazaräer aus dem Matthäus, die Marcioniten aus den paulinischen Briefen, die Valentinianer aus dem Johannes, alle mit vielfachem Mißverstand und unbiblischen Zusätzen genommen.

Die Stellung der gnostischen Systeme zu der Entwicklung der Dogmen erhellt aus der Art, wie sie die Hauptfragen des Christenthums beantworten, und sich zu folgenden christlichen Hauptsätzen verhalten. Jesus, der Sohn Gottes erscheint von den Propheten vorher verkündigt als Mensch wunderbar empfangen und geboren, lehrt, prophezeiht, thut Wunder, steht von den Todten auf, fährt gen Himmel und sendet den Geist; und dieß alles, um die durch Adams Fall verderbte Menschheit von der Schuld, welche eine Folge dieses Verderbens ist, durch Versöhnung mit Gott zu erlösen und zu heiligen.

Nach der Lehre des Saturninus ist das Menschengeschlecht durch seinen Ursprung verderbt, weil es nicht von Gott, sondern von abgefallenen Engeln geschaffen ist, unter welchen der Judengott sich befindet, von dem der Heiland die Menschen erlöset. Dieser Heiland kömmt aus dem höhern Reiche, aus dem die Engel abfielen, und welches aus Engeln, Erzengeln, Kräften, Herrschaften und Mächten besteht. Mit diesem höheren Reiche hängt der Mensch durch den bei seiner Schöpfung ihm mitgetheilten Geistesfunken zusammen, der allein vom höchsten Gotte ist, da das Uebrige des Menschen von den Engeln

kömmt. Die körperliche Natur des Menschen ist bloß scheinbar. Gutes und Böses entsteht unter den Menschen aus dem ursprünglichen Unterschied zwischen einer guten und einer bösen Klasse von Menschen. Dieß macht die Forderung strenger Askese nöthig. Die Prophezeihungen des A. T. sind theils vom Satan, theils von den weltschaffenden Engeln.

Saturninus hatte unter Hadrian in Antiochien gelehrt, der zweite syrische Gnostiker, Bardesanes lebte in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Edessa. Er war ein Vertrauter des Königs von Edessa und ein ausgezeichneter Schriftsteller, der die Lehre von der sittlichen Freiheit des Menschen gegen die astrologischen Fatalisten vertheidigt und nachgewiesen hatte, daß nur das Natürliche nicht das Sittliche von dem Einflusse der Gestirne abhänge. Epiphanius erklärt ihn für einen Valentinianer; Eusebius berichtet, daß er gegen Marcion und andere Irrlehrer geschrieben habe und von den Valentinianern zur Kirche übergetreten sey, ohne doch seine Irrthümer ganz aufzugeben; und damit stimmt auch Theodoret überein.

Wie dem auch seyn möge, Bardesanes hielt es für undenkbar, daß das Böse (der Teufel) von Gott komme, daß der göttliche Logos menschliche Natur annehme, und daß der Körper, die Fessel und der Kerker der Seele, auferstehe.

Um die Schwierigkeiten, die aus der Annahme dieser Sätze entstehen müßten, zu vermeiden, setzte er den Teufel als ursprünglich, und nahm demzufolge zwei Grundprincipien als Wurzeln alles Seyenden an, ein gutes und ein böses. Das Gute ist seinem Wesen und seinem Wirken nach Licht, Gutes, Rechtes, Barmherziges, Frommes, Gerechtes; das Böse dagegen Finsterniß, Böses, Linkes, Unbarmherziges, Gottloses und Ungerechtes. Das Gute (Gott) allein ist unvergänglich. So beseitigte er die erste Schwierigkeit durch eine dualistische

Annahme. Um der zweiten auszuweichen, ließ er Christum mit einem himmlischen Körper, dessen Wesen er durch die Engelerscheinungen im A. T. erläuterte, vom Himmel kommen, ihn durch die Maria, nicht aus der Maria geboren werden, (wobei er sich des Gleichnisses bediente, daß er nur wie Wasser durch eine Röhre gegangen sey), und nur zum Scheine leiden.

Daß der Körper auferstehe, schien ihm schon deshalb unmöglich, weil derselbe sich ja hier schon fortwährend verändere und in die vier Elemente auflöse. Er unterschied ferner die ungeschaffenen Himmel des guten Gottes von den Himmeln des Demiurgen, und aus den Hymnen, welche Ephraem gegen die Lieder des Bardesanes dichtete, die noch zu seiner Zeit gesungen wurden, geht hervor, daß er sieben für sich bestehende Principien angenommen habe, welche wohl, da aus denselben Hymnen erhellt, daß er der Astrologie ergeben gewesen sey, auf die Planetengeister Bezug gehabt haben.

Bardesanes leitete, wie wir sehen, das Verderben des Menschen von dem bösen Principe her, das, nicht ewig, neben dem ewigen Gott besteht, er erklärte Christi Erscheinung und Leiden für bloßen Schein, und ließ ihn aus den ungeschaffenen Himmeln des höchsten Gottes, welche er von den Himmeln des Demiurg unterschied, herabkommen. Er läugnete die Auferstehung der Körper und lehrte deren Vernichtung.

Bei dem dritten syrischen Gnostiker Tatianus, der von der rechtgläubigen Kirche, in welcher er eine Apologie geschrieben hatte, zu den Gnostikern übergieng, finden sich ähnliche Sätze. Er trägt schon in seiner Apologie die platonische Lehre von der Materie und einem mit der Materie verwandten Lebensgeiste vor, welcher der Vernunft widerstreitet, und aus welchem die materiellen (hylischen) Geister kommen. Die menschliche Seele, lehrt er, ist aus der Materie gebildet und sterblich. Der erste Mensch hat das göttliche Lebensprincip, welches das eigentliche Bild

Gottes ist, und wodurch er unsterblich war, durch die Sünde verloren. Seine Aeonenlehre war der valentinianischen ähnlich; er nahm einen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente an, und erklärte die Worte: es werde Licht, nicht als Befehl, sondern als Wunsch des im Finstern wohnenden Demiurgen.

Er läßt also Seele und Körper aus der Materie und dem hylischen Lebensgeiste bestehen, und erklärt den Geist für das höhere Lebensprincip, das der erste Mensch besaß, und durch die Sünde verlor, und mußte natürlich annehmen, daß es durch die Erlösung wieder erlangt werde. Altes und neues Testament setzte er einander entgegen und ließ die Welt mit dem höchsten Gott durch Aeonen vermitteln. Wir können sein System nur unvollständig, aber es ist aus den Bruchstücken, die wir kennen, auf eine große Verwandtschaft desselben mit den andern syrisch-gnostischen Systemen zu schließen. Seine Lehre von dem großen Werthe der Ehelosigkeit hat viele Anhänger gefunden, und geht aus den ascetischen Grundsätzen der meisten gnostischen Secten hervor.

Einer weit reichern Ausbildung, als die syrische Gnosis, erfreut sich die ägyptische. Dieß läßt sich sogleich aus dem ersten ägyptischen Systeme, dem des Basilides erkennen, der unter Hadrian in Alexandrien lehrte. In seinem Systeme finden wir die Entwicklung der Aeonen auseinander vollständig dargestellt. An der Spitze dieser Entwicklung steht der ungeborne Vater. Aus diesem emanirt der Nus, aus dem Nus der Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus dieser die Dynamis und Sophia. Aus diesen beiden gehen dann Fürstenthümer, Mächte und Engel hervor. Alle diese Emanationen zusammen bilden den ersten Himmel, aus dem ein zweiter, aus diesem ein dritter, und so fort Himmel aus Himmel hervorgehen, bis die Zahl von 365 Himmeln voll ist. Der letzte Himmel ist der von uns gesehene, und dessen Engel haben die sichtbare Welt geschaffen, und die Herrschaft über Länder und Völker unter

sich getheilt. An der Spitze dieser Engel steht der Judengott, der dadurch, daß er die andern Völker den Juden unterwerfen wollte, die Trennung dieser Völker veranlaßte. Die Menschen sollten nach dem Willen des Vaters von den weltschaffenden Engeln befreit werden, und dieser sandte zu diesem Zwecke seinen Erstgebornen, den Nus, Christus, der als Mensch erschien und Wunder that, aber nur scheinbar litt, und unkörperlich zum Vater wieder aufstieg. Jeder der diese Lehren kennt, ist von den weltschaffenden Engeln befreit, jeder also, der es weiß, daß man nicht an den wirklich Gekreuzigten, (denn dieß war Simon von Cyrene, dem Jesus seine Menschengestalt gegeben hatte), sondern an den scheinbar gekreuzigten Christus glaube. Der Körper ist von Natur sterblich und nur die Seele wird selig. Von den weltschaffenden Engeln sind die Prophezeihungen, von dem Jehovah ist das Gesetz ausgegangen.

Diese von Irenäus überlieferten Sätze des basilidianischen Systemes finden Erläuterung durch einige Sätze, die uns Clemens von Alexandrien aus einer Schrift des Basilides selbst erhalten hat, und die uns über seine Begriffe vom Glauben, von den Leidenschaften und von der Sünde Aufschluß geben. Den Glauben definirt er als intelligible Anschauung ohne Demonstration. Wenn er die Grade des Glaubens bei den Gläubigen hienieden von den Graden bei den überweltlichen Auserwählten abhängig macht, so muß man dabei um so mehr an die platonische Präexistenz der Seelen denken, da er die Seelen der Gnostiker ausdrücklich als Seelen der Auserwählten (der ἐκλογή) bezeichnet, und von ihnen sagt, daß sie, von Natur überweltlich, nur als Gäste auf der Erde seyen. Der Grad des Glaubens entspricht ihm zu Folge dem Grade der Hoffnung, und der Glaube ist ihm überhaupt die Herablassung der Seele zu dem was die Sinne nicht wahrnehmen können. Die Hoffnung bestehe in der Erwartung des Besitzes eines Gutes, der Hoffende muß gläubig seyn; gläubig aber ist, wer ohne Uebertretung das Ueberlieferte bewahrt. Er bezeichnet mit

dieser letzten Bestimmung den historischen, den Auctoritätsglauben, da er mit der ersten Definition den intuitiven Glauben meinte. Die Leidenschaften erkennt er nicht als etwas der Seele Wesentliches an, sondern als etwas von aussen zu ihr Hinzugekommenes und erklärt dieß auf folgende eigene Weise. Es sind vom Anfange an mit der vernünftigen Seele gewisse Thiergeister verbunden, durch welche die Seele die vorherrschenden Leidenschaften der betreffenden Thiere erhält, und eben so Pflanzen- und Steingeister, welche die Eigenschaften der Pflanzen und Steine der Seele mittheilen. Diese Leidenschaften haben nur den niedrigen Theil der Seele inne und sollen durch die vernünftige Seele beherrscht werden. Die Sünde ist in allen Menschen, und jedes Leiden hat die Sünde zum Grunde, wenn nicht die begangene, so doch die mögliche, oder die im früheren Zustande begangene. Nur die unfreiwilligen und die Unwissenheitssünden werden vergeben. Eine besondre sittliche stärkende Kraft legt er der Auflegung der Hände bei. Diese giebt z. E. denen, welche um eine höhere Stufe der Tugend zu erlangen dem Geschlechtstriebe zu widerstehen wünschen Kraft und Klarheit dazu. Denn der Geschlechtstrieb sey an sich natürlich und dessen Befriedigung erlaubt.

Auf die Aeonenreihen des Basilides deutet auch Clemens hin, indem er anführt, daß in der Ogdoas des Basilides, d. h. in der ersten Achtzahl seiner Aeonen, der Friede auf die Gerechtigkeit gefolgt sey. Von diesen beiden Aeonen ist in dem Berichte des Irenäus nicht die Rede.

Bei den Basilidianern finden sich astrologische Sätze. Sie behaupteten, die Namen der Kräfte, der Herrschaften und der Engel in den 365 Himmeln zu wissen. Den Heiland nannten sie Caulacau (Jes. 28, 10.) und lehrten, daß wer ihn erkannt habe, allen Engeln und Mächten so unbegreiflich und unsichtbar würde, wie der Heiland selbst, und das Recht erhalte, den Heiland äusserlich zu verläugnen, wenn er nur im Herzen an die geheime Lehre glaube, welche

er als Auserwählter kenne. Das Haupt der 365 Himmel bezeichneten sie mit dem Namen Abraxas, in welchem die Buchstaben nach der Zahlenbedeutung die Zahl 365 geben.

Das ausgeführteste und vollständigste gnostische System ist uns von dem ägyptischen Christen Valentinus aufbehalten worden, der in Alexandrien, wo er unter Hadrian lebte, sich bildete, dann in Rom seine Lehrsätze verbreitete, und zuletzt in Cypern eine Gemeinde stiftete. Sein System zerfällt in zwei Theile. In dem ersten giebt er eine Geschichte des vorweltlichen Geisterreichs, um die Entstehung der sichtbaren Welt zu erklären, welche durch Abfall erfolgt. Die Veranlassung des Abfalls setzt er weit in die Geisterwelt zurück, und giebt die ganze Geschichte des Geisterreiches, um diese Veranlassung zu erklären. Wie alle Gnostiker, stellt er ein Urseyendes an die Spitze. Aus diesem entwickelt sich ihm stufenweise das Geisterreich, dessen einzelne Theile dreißig Aeonen sind, die durch Zeugung entstehen, und deren Leben und Thätigkeit im Verhältnisse zum Urgrunde er berichtet, und dadurch zu dem Puncte gelangt, auf welchem das Geisterreich mit dem Materiellen in Berührung kommt, und die materielle Welt entsteht.

Das Urseyende ist der ungezeugte, ewige Urvater, der Bythos (Urgrund) der sich selbst schweigend denkt. Das Denken seiner selbst, (ἔννοια, σίγη) ist bei ihm. Von da an beginnt die Entwicklung, welche unter dem Bilde der Zeugung dargestellt ist, so daß immer ein männlicher und weiblicher Aeon zugleich sich entwickeln, und die ganze Aeonenreihe aus fünfzehn Paaren besteht. Zunächst auf den Urgrund und das Schweigen folgt der Nus, (der die schweigende Gottheit offenbart) und die Wahrheit. Diese vier bilden die erste Tetras. Aus der Wahrheit und dem Nus geht Wort und Leben hervor. Jenes spricht den Nus aus, das Leben erfolgt durch dieses Aussprechen. Aus Wort und Leben gehen Mensch und Kirche hervor, das heißt die Idee der Menschheit und deren vollkommene Form in der Kirche. Diese acht Aeonen bilden die valentinia-

nische Ogdoas. Von Wort und Leben emaniren zehn Aeonen, von welchen die fünf männlichen sich auf das Wort, die fünf weiblichen auf das Leben beziehen. Die männlichen Aeonen heißen nämlich, der Unergründliche, der Unalternde, der Selbstgeschaffene, der Unbewegte, der Eingeborne. Diese fünf Epitheta sind offenbar Bezeichnungen des Wortes, d. i., des Logos. Die fünf weiblichen Aeonen heißen Mischung, welche auf die gesetzliche Manichfaltigkeit des Lebens deutet, Einigung, weil jene Manichfaltigkeit nur in der Einheit Bestand hat, Lust, weil diese aus der lebendigen Manichfaltigkeit in der Einheit hervorgeht, Zusammenmischung, weil sie nicht ohne gegenseitige Durchdringung seyn kann, und die Selige, weil aus der lebendigen geeinten Manichfaltigkeit und ihrer Lust die Seligkeit hervorgeht.

Von Mensch und Kirche stammen zwölf weitere Aeonen, die dann eben so, die männlichen, Bezeichnungen der Beziehungen der Menschen, und die weiblichen, der der Kirche sind.

Die Namen der männlichen sind, der Tröster, der Väterliche, der Mütterliche, der ewige Nus, der Kirchliche, der Gewollte; die Namen der weiblichen aber, der Glaube, die Hoffnung, die Liebe, das Verständniß, die Seligkeit, die Weisheit.

Die Tröstung des Geistes ist in der Kirche Glaube, die väterliche Männlichkeit Hoffnung, die Mütterlichkeit Liebe, das Sinnen Verständniß, die Kirchlichkeit Seligkeit, und der Wille Weisheit.

Dieß sind die Namen und die Bedeutung der dreißig Aeonen. Es wird zunächst beschrieben, wie sie in Wirksamkeit in der Richtung auf die Welt treten. Sämmtliche Aeonen, mit Ausnahme der vier ersten, sehnen sich nach der Erkenntniß des Urseyenden, und der Nus wünscht, diese Sehnsucht zu erfüllen. In dem letzten Aeon wird diese Sehnsucht zur Krankheit, er dehnt sich aus, um das Urseyende zu erfassen, und würde in dieser Ausdehnung

sich selbst vernichtet haben, wenn er nicht bei derselben auf den Horos (die Begränzung) gestoßen wäre, welcher alles befestigt, und von dem Eingeborenen ohne Gattin emittirt ist. Durch diesen wird der sehnsüchtige Aeon von der Unbegreiflichkeit des Vaters, und von der Nothwendigkeit der Begränzung überzeugt. Neben dieser Darstellung des Leidens der Sophia geben die Berichte noch eine andere, nach welcher dieser Aeon in seiner Sehnsucht ein gestaltloses weibliches Wesen zeugt, und durch den Anblick dieser unvollkommnen Gestalt, und durch die Furcht, daß dieselbe vielleicht auch das Seyn nicht habe, in tiefe Betrübniß geräth. In dieser Betrübniß versucht er zum Vater aufzusteigen, und da ihm dieß nicht gelingt, wendet er sich im Verein mit den übrigen Aeonen bittend an ihn. Aus den verschiedenen Zuständen der Sophia während dieser Bewegung, aus ihrer Unwissenheit nämlich, ihrer Trauer, ihrer Furcht und ihrem Erstaunen, sey die Wesenheit (οὐσία) entsprungen.

Der gestaltlose, nichtsfassende Trieb des letzten Aeons, die Enthymesis, trennte sich von demselben in Folge seines Leidens, und der Aeon trat wieder ins Pleroma, d. h. ins Lichtreich der Aeonen, zurück. Aus dem Leiden des letzten Aeons gewann der Nus die Ueberzeugung, daß das Pleroma selbst durch ähnliche Bewegung in Gefahr gerathen könne, und um dieser Gefahr zuvorzukommen, emittirte er Christum und den heiligen Geist, welche die Aeonen dadurch vollendeten, daß Christus ihnen das Wesen der Verbindung der weiblichen und männlichen Aeonen erklärte, ihnen die Ueberzeugung gab, daß sie sich selbst genügten, wenn sie über die Erfassung des Ungezeugten richtig dächten, und sie belehrte, daß der Vater unbegreiflich sey, und bloß durch den Eingebornen erkannt werde. Die Erzeugung der Aeonen und ihre Dauer habe ihren Grund in demjenigen, was vom Vater begreiflich sey, alles übrige dauere nur durch das Unbegreifliche des Vaters.

So vollendete Christus die Aeonen; der heilige Geist

machte sie alle gleich, lehrte sie dem Urwesen danken, und gab ihnen Ruhe. In dem Entzücken über ihre Vollendung vereinigen dann die Aeonen das Herrlichste, was jeder von ihnen hat, und emittiren dieß Vereinigte. Das ist der Heiland, der auch Christus und Logos und Alles (πάντα) heißt. Mit ihm zugleich werden ihm gleichartige Engel emittirt.

Die dreißig Aeonen, der Horos, Christus, der heilige Geist und Jesus bilden also das vorweltliche Geisterreich. Die materielle Welt entsteht auf folgende Weise.

Die durch das Leiden des letzten Aeons entstandene Enthymesis, welche auch den Namen Achamoth führt, ist gestaltlos und ohne Begriff ausser dem Pleroma in Schatten und Leere. Ihr giebt Christus eine Gestalt, indem er sich durch das Kreuz (den Horos) bis zu ihr ausdehnt, und sie dann verläßt, nachdem er und sein Geist ihr die Ahnung der Unsterblichkeit zurückgelassen haben. Die Gestaltung bezog sich aber nur auf ihre Wesenheit und nicht auf ihre Erkenntniß. Sie heißt nun auch Sophia, wie der letzte Aeon, oder heiliger Geist, fühlt ihr Leiden, und strebt nach dem Lichte. Diesem Streben widersetzt sich der Horos, indem er das Wort Jao ausspricht, sie geräth in Trauer, Furcht, Verlegenheit und Sehnsucht. Aus diesem Leiden ist unsre Welt entstanden, indem aus der Sehnsucht die Weltseele, der Demiurg und die Seele, alles Körperliche aber aus den andern Leiden hervorgieng. Christus sandte der Enthymesis auf ihre Bitte den Paraklet (Heiland) der vom Vater und von den Aeonen den Befehl empfieng, alles zu schaffen. Als dieser Paraklet mit seinen Engeln zur Enthymesis kam, verhüllte sich diese erst, dann aber gab ihr der Paraklet auch die Gestaltung der Erkenntniß, und verdichtete ihre Leiden, die er von ihr trennte, zur Materie. Die Achamoth selbst gebar mit den Engeln Früchte nach deren Bilde, woraus das in der Welt vorhandne Geistige entstand. Sie bildete nun aus dem Psychischen den De-

miurgen, der über das Seelische (das Rechte) und über das Materielle (das Linke) herrscht. Dieser Demiurg schuf intelligible Himmel, welche Engel sind, und führt deshalb den Namen Hebdomas, wie die Achamoth Ogdoas heißt. Ueber dem dritten dieser Himmel ist das Paradies. Diese ganze Schöpfung führte der Demiurg aus, ohne daß er wußte, was er that. Aus dem bösen Geistigen entstand der Teufel (Kosmokrator), der als Geist an Erkenntniß über dem psychischen Demiurgen steht, und die bösen Dämonen. Die Achamoth wohnt im überhimmlischen Orte der Mitte, der Demiurg im himmlischen Orte, der Teufel in unsrer Welt. Nachdem der Demiurg die Welt geschaffen hatte, machte er aus dem flüssigen Theile der Materie den irdischen Menschen, und bließ demselben den psychischen Menschen ein; der fleischliche Mensch (das heißt der fleischliche Theil des Menschen) wurde zuletzt geschaffen. Im Menschen ist aber auch ein geistiger Keim, welchen die Engel des Heilandes in ihn gelegt haben. Dieser Keim, Saame genannt, ist ein Bild des Aeons Kirche im Pleroma, und ist dem Demiurgen unbekannt. Von diesen drei Theilen des Menschen wird das Materielle (das Irdische) vernichtet, das Psychische kann sich entweder zum Materiellen oder zum Geistigen neigen, das Geistige soll hier auf Erden in Verbindung mit dem Psychischen seine Form erhalten. Der Heiland hat Geistiges und Psychisches und Körperliches angenommen, aber kein Materielles, und ist um des Psychischen willen erschienen. Wenn alles Geistige durch Erkenntniß seine Form erhalten hat und vollendet ist, und wenn die geistigen Menschen in die Mysterien der Achamoth eingeweiht sind, so kommt das Ende. Für diese geistigen Menschen hielten sich die Valentinianer und waren überzeugt, daß die Glieder der Kirche nur im Psychischen unterrichtet würden, und zur Seligkeit guter Werke bedürften. Die Gnostiker hätten gute Werke nicht nöthig, weil sie von Natur Geistige seyen, und das Geistige nicht vernichtet werden könne.

Nachdem aller Saame der Auswahl vollendet ist, begiebt sich die Achamoth von dem Orte der Mitte hinweg ins Pleroma, und wird dort dem Heilande vermählt; ihr Brautgemach ist das ganze Pleroma. Alle Geistigen lösen sich von ihren Seelen, und gehen als intelligible Geister gleichfalls ins Pleroma, und werden Bräute der Engel des Heilandes. An den Ort der Mitte kommt der Demiurg, mit ihm die Seelen der Gerechten; denn nichts Psychisches kömmt ins Pleroma.

Nach dieser Vollendung bricht das in der Welt verborgene Feuer aus, und verzehrt die Materie und sich selber.

Bei einigen Valentinianern wird auch noch eines psychischen Christus Erwähnung gethan, der vom Demiurg geschaffen, und von der Maria geboren worden sey. Auf diesen habe sich der Heiland bei der Taufe ohne Wissen des Demiurgen niedergelassen. Der Demiurg habe sich dann mit seiner ganzen Macht zu ihm begeben.

Valentinus hatte Schüler, die sein System theilweise modificirten. So hat Ptolemäus dem Urgrunde den Gedanken, und den Willen beigegeben, um dadurch die Möglichkeit einer Entwicklung aus demselben zu erklären. Aus dem Gedanken gieng der Eingeborne, aus dem Willen die Wahrheit hervor.

Im Pentateuch unterschied dieser Ptolemäus drei Gesetzgebungen, die von Gott, von Moses und von den Aeltesten herrührten. Die göttliche bestehe aus dem eigentlichen Gesetze (den zehen Geboten), zu dessen Erfüllung Jesus gekommen sey, die des Moses (das Gesetz der Wiedervergeltung), habe Jesus aufgehoben, und die der Aeltesten enthalte das Vorbildliche und Symbolische, das Jesus auf das Unsichtbare und Geistliche bezogen habe. Dieser dritte Theil befasse die Gesetze über Opfer, die nun als Lob und Danksagung und Wohlthätigkett erscheinen, über die Beschneidung, die nun eine geistige sey, über den Sabbath, der nun in der Ruhe vom Bösen gefeiert werde, über das Fasten, das ein innerliches seyn müsse,

über das Passah, welches Christus, und über Gesäuertes ꝛc., welches die Sünde sey. Der Demiurg habe diese Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen, er habe das Gesetz gegeben, und stehe seiner Natur nach in der Mitte zwischen dem von Natur guten, und dem von Natur bösen Gotte, als der gerechte Gott. Er ist gezeugt und höher als der Widersacher, und seine Wesenheit ist von der des guten, und von der des bösen Gottes verschieden. Des guten Gottes Wesenheit ist Unvergänglichkeit und Licht, die des bösen Verderben und Finsterniß. Der böse ist materiell, der gute einfach, und hat eine doppelte Kraft hervorgebracht. Das Bild der höheren dieser Kräfte ist der Demiurg.

Ein andrer Schüler des Valentinus ist Marcus, der durch verschiedene Gaukeleien sich einen großen Anhang sammelte. Sein System ist das valentinische in einem andern Ausdrucke. Das Ausgehen der Aeonen stellt er als ein Aussprechen von Buchstaben vor. Jeder Aeon läßt für sich seinen Buchstaben hören, und die Vollendung tritt dann ein, wenn alle einen und denselben Buchstaben hören lassen. Das System seines Meisters hat bei Marcus theils eine abergläubische, theils eine kabbalistische Gestalt angenommen, und bei seinen Schülern erscheint schon der verderbliche Wahn, daß ihre Gnosis, welche die Erkenntniß der Apostel übertreffe, sie aller sittlichen Verbindlichkeit enthebe. Ihre Erlösuug bewirkten sie durch ein Gebet zur höhern Sophia, welche sie der Gewalt des Richters entziehen sollte. Marcus rühmte sich, daß ihm die erste Vierzahl der Aeonen selbst erschienen sey, ihm die Wahrheit in der Gestalt eines Menschen, dessen Glieder Buchstaben bedeuteten, gezeigt und ihm den geheimen Namen Jesus ausgesprochen habe. Die Elemente betrachtet er als Bilder der ersten Vierzahl, die vier Wirkungen derselben hinzugezählt, bilden die Achtzahl; die sieben Himmel, der sie umfassende Kreis, Sonne und Mond sind die Vorbilder der Zehenzahl, die Zwölfzahl findet ihr Bild im Thierkreise, und der Saturn ist der Horos.

Seine Schüler unterscheiden Taufe und Erlösung. Die Erlösung komme von dem in Jesu erscheinenden Christus, sie gebäre den vollendeten Gnostiker zur höchsten Kraft wieder, und ihr Ziel sey die Vollendung. Die Taufe des erscheinenden Jesus dagegen wirke nur Vergebung der Sünden, und sey psychisch, da die Erlösung geistig sey. Einige von seinen Schülern nahmen von den Verbindungen männlicher und weiblicher Aeonen Veranlassung, die Einweihung der Aufzunehmenden nach Weise der Mysterien als Vermählung in einem Brautgemache zu feiern; andre tauften auf den Namen des Vaters, der Mutter, Christi, und auf die Einigung, Versöhnung und Gemeinschaft der Kräfte. Einige gossen, anstatt der Taufe, eine Mischung von Oel und Wasser auf das Haupt des Aufzunehmenden, salbten ihn dann mit Balsam, und hielten das für Erlösung, indeß andre die Erlösung nur in der vollendeten Erkenntniß fanden. Das Begießen mit Oel und Wasser und das Salben mit Balsam wandten einige auch bei Sterbenden an.

Ein dritter Schüler des Valentinus Secundus theilte die erste Achtzahl in eine linke und eine rechte Vierzahl, die er Finsterniß und Licht nannte.

Bedeutender ist Herakleon, der einen Commentar über das Evangelium Johannis geschrieben hatte, von welchem Origenes viele Bruchstücke aufbehalten hat. Er hat die valentinische Unterscheidung von Materie, Seele und Geist. Die Materie ist der Teufel, und hat nur Triebe, keinen Willen, und durchaus nur Irrthum und Verderben. Die Seele kann sich zum Geistigen wenden, und dadurch unvergänglich oder zur Materie und mit dieser vernichtet werden. Der Demiurg hat sie dem Menschen eingehaucht; sie hat aber einen geistigen Keim in sich. Die geistigen Menschen sind die Lehrer der psychischen; sie bedürfen keiner Wunder, um zu glauben, und fassen sofort das Wesen der Offenbarung. Aber auch sie können, als dem Urquell entfremdet, nicht ohne einen Erlöser zur Vollendung gelangen. Dieser Erlöser erlöset durch sein Leiden, indem er durch dasselbe

das Böse vernichtet. Das Ende des Weltlaufes ist die Vereinigung aller geistigen Naturen in eine einige geistige Gemeinde. Die Religionsverfassung der Juden war ein Bild des Pleroma, obgleich das Judenthum an sich unvollkommen, schwach und zeitlich ist. Das Göttliche hat sich erst als Laut durch die Propheten, dann als Stimme durch den Täufer, endlich als Wort durch den Logos geoffenbart.

Auch Heracleons Schüler goßen eine Mischung von Oel und Wasser oder von Balsam und Wasser auf die Sterbenden, und sprachen dabei ein Gebet, welches die Sterbenden den Mächten und Gewalten in der Höhe entzog, und den innern Menschen unsichtbar aufsteigen ließ, indeß der Körper in der sinnlichen Welt und die Seele beim Demiurgen blieb.

In einer mehr mythischen Gestalt treten die valentinischen Sätze in Verbindung mit den Ideen der syrischen Gnosis, in dem Systeme der Ophiten auf. Das Geisterreich ist in diesem Systeme sehr einfach gehalten. Aus dem Urlicht geht die Ennoia, aus dieser der heilige Geist hervor. Das Urlicht und die Ennoia vermählen sich. Daraus entsteht die Sophia. Diese bewirkt die Weltschöpfung, indem sie in das Chaos stürzt, während Christus mit dem heiligen Geiste zum Urlichte aufsteigt, wodurch dort die himmlische Kirche entsteht. Um die Sophia sammelt sich alles Materielle des Chaos; sie verliert dadurch das Bewußtseyn ihres Wesens, hält sich für unabhängig, und zeugt den Demiurgen. Da sie sich von dem materiellen Leibe, der sich um sie gebildet hat, niedergezogen fühlt, sehnt sie sich nach dem obern Lichte; ein Schein desselben stärkt sie; sie gelangt bis zur Mitte, und ihr Körper bildet dort eine Gränze zwischen Licht und Materie. Aus dem Demiurgen gehen in fortgehender Zeugung sechs Engel hervor, die mit ihm die Hebdomas bilden, und über welchen die Sophia als Ogdoas steht. Der Demiurg schafft den Menschen und giebt ihm, von den Engeln gebeten, den Lebensgeist, den er selbst von der Sophia erhalten hatte, und zeugt dann

durch einen Blick in die Materie den Satan, mit dem zugleich die blinde thierische Seele entsteht. Der Demiurg befiehlt dem Menschen, nicht vom Baume zu essen, die Sophia reizt ihn durch den Satan zur Uebertretung dieses Gebotes, und der Demiurg stürzt den Uebertreter aus dem ätherischen Körper und Ort, auf die finstere Erde in den Körper, zugleich mit dem Satan, der nun auf der Erde sechs Söhne, die ewigen Feinde der Menschen, zeugt. Die Lichtkeime des Menschen hatte die Sophia zurückgezogen, giebt sie ihm aber wieder, und er weint über sein Unglück, erhält aber zugleich die Hoffnung der Erlösung aus demselben. Die Engel des Demiurgen suchen dem Menschen das Licht zu rauben, die Söhne des Satans ihn zur Materie herabzuziehen. Aber ein Theil der Menschen wird immer durch die Sophia, als ihr geistiges Geschlecht gerettet. Der Demiurg war es, der mit Abraham den Bund schloß, und die Israeliten durch Moses aus Aegypten führte. Von seinen Engeln hat jeder einen eignen Propheten unter den Juden, die aber auch Eingebungen der Sophia erhalten und verkündigen. Zur Rettung der Menschen bittet die Sophia um die Hülfe der Ennoia, und diese bittet den höchsten Gott, den himmlischen Christus auf die Erde zu senden, auf welcher der Demiurg, ohne es zu wissen, die Juden durch den Täufer schon hatte vorbereiten lassen, und sogar die Geburt Jesu aus einer Jungfrau selbst veranlaßt hatte. Dieser Christus vereinigte sich nun mit der Sophia, und indem er durch die sieben Himmel des Demiurgen herabstieg, erschien er in jedem in der diesem Himmel entsprechenden Gestalt, und zog alle Lichtkeime der Engel an sich. Er vereinigte sich mit Jesu bei der Taufe, und theilte diesem die Wunderkraft und die Einsicht mit, welche zur Verkündigung des Vaters nöthig war. Der so getäuschte Demiurg veranlaßte seine Kreuzigung, Christus und Sophia giengen ins Lichtreich zurück, und ließen Jesum in einem ätherischen Körper auferstehen. Er blieb hierauf noch achtzehn Monate auf der Erde, und theilte einigen seiner Jünger

die Erkenntniß der höheren Weisheit mit. Dann wurde er ohne Wissen des Demiurgen zu dessen Rechten erhoben, und entzog ihm alle Lichtkeime. Das Ende der Welt erfolgt, wenn der Demiurg alle Lichtkeime verloren hat. Dann führt Jesus alles Lichtverwandte ins Lichtreich.

Ein Theil der Ophiten lebte ehelos, um nicht durch die Kinderzeugung die Lichtkeime dem Demiurgen wieder zuzuführen; andre übertraten vorsätzlich alle Gesetze des Demiurgen; einige verehrten die Schlange als Symbol des Satans, und von ihnen erhielt die ganze Secte den Namen Ophiten; andern galt die Schlange als Symbol der Sophia. Einige Ophiten (wenigstens zu Origenes Zeit) waren entschiedene Feinde des Christenthums, und die Aufzunehmenden mußten Christum verwünschen.

Das Verständniß der ophitischen Lehre wird einigermassen dadurch schwierig, daß die in derselben auftretenden Wesen verschiedne Namen führen. Das Urlicht heißt auch Allvater und erster Mensch; die Ennoia auch Sohn des Menschen und der zweite Mensch; der heilige Geist auch die erste Frau und die Mutter der Lebenden; das Chaos auch Abgrund, Hyle, Finsterniß; die Sophia auch Achamoth und Pruniko; der Demiurg auch Jaldabaoth, der Satan auch ὀφιόμορφος, Schlange und νοῦς. Die Engel des Demiurgen sind, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn. Das geistige Geschlecht der Sophia sind die Heiligen des A. T., wie Seth und Noah. Die Seelen der Geistigen, so lehrten die Ophiten, müssen nach dem Tode durch die sieben Weltgeister und durch die sieben Sternengeister hindurch ins Lichtreich gehen. Um diese Geister zu gewinnen, muß die Seele zu ihnen beten. Die Ophiten hatten zu diesem Zwecke eigne Gebetsformeln, die sich erhalten haben. Sie befanden sich zugleich mit symbolischen Figuren, welche das Lichtreich, das Sternenreich und das Reich der Finsterniß vorstellten, auf einer magischen Tafel, welche das Diagramma der Ophiten heißt.

Den Gedanken von dem geistigen Geschlechte hat die Secte der Sethianer weiter ausgebildet, indem sie den Seth als den Anfang und das Haupt der Geistigen betrachteten, denen die Irdischen die von Abel stammten und die Seelischen, die von Kain ausgiengen, entgegenwirkten. Sie lehrten, daß Seth in der Person Jesu, von der Sophia gesandt, erschienen sey.

Dagegen behaupteten die Kainiten, zu diesem geistigen Geschlechte hätten Kain, Ham, die Sodomiten u. a. gehört, und seyen deßwegen von dem Judengotte verfolgt worden. Ausdrücklich zählten sie den Judas Ischarioth zu diesem Geschlechte, der unter den Aposteln allein die Gnosis gehabt und Jesum nur deßhalb verrathen hätte, weil er wußte, daß sein Tod das Reich des Demiurgen zerstören würde.

Die gnostische Lehre des Alexandriners Carpocrates hat nichts Eigenthümliches. Auch er nimmt einen ewigen Urgrund an, und läßt die Welt durch abgefallene Engel schaffen. In Bezug auf Jesum vereinigt er die Behauptung der Ebioniten, daß Jesus der Sohn Josephs und nur durch Tugend und Gerechtigkeit ausgezeichnet gewesen sey, mit dem platonischen Gedanken, daß die Erhabenheit Jesu darin ihren Grund gehabt habe, daß seine Seele sich dessen erinnert habe, was sie im Umschwunge des unbekannten Vaters gesehen hatte. Eben damit sie sich erinnere und den weltschaffenden Engeln entgehe, habe der Vater Kräfte in Jesu Seele gelegt. Jesus sey diesen Engeln dadurch entgangen, daß er die Gebräuche der Juden verachtet, und alle (auch die lasterhaftesten) Handlungen geübt habe. Denn das sey der Weg, auf dem die Menschen zum Vater aufsteigen müßten. Alle Seelen seyen von Natur der Seele Jesu gleich, und könnten sich noch über dieselbe erheben, wenn sie die weltlichen Gesetze in noch höherem Grade als Jesus und die Apostel verachteten. Nichts sey an sich, sondern nur durch Beziehung böse. Die Auferstehung des Körpers läugneten sie. Sie hatten Bilder von Jesu, und Bil-

der heidnischer Philosophen, welche sie beide gleich durch Opfer verehrten. Unter dem römischen Bischof Anicetus verbreiteten sich ihre Grundsätze auch nach Rom. Der Sohn des Carpocrates Epiphanes, der zu Same in Cephallenia göttlich verehrt wurde, trug die Alleinslehre, daß alles von Gott (der Monas) aus und in sie zurückgeht, mit größter Bestimmtheit vor. Aus seiner Schrift über die Gerechtigkeit kennen wir nur den Satz, daß die Gerechtigkeit eine gewisse Gemeinschaft mit Gleichheit sey, welchen er dadurch erläuterte, daß er sagte, Himmel, Sonne und Nacht würden allen gleich zu Theil, und allen Thieren die Zeugung. Das Mein und Dein habe das Gesetz hinzugefügt, und es hebe dieß die Gemeinschaft, die nach dem göttlichen Gesetze herrschen solle, auf. Es folgte aus diesem Satze seine Lehre von der Gemeinschaft der Weiber.

Einen ganz eigenthümlichen Standpunct nimmt der Gnostiker Marcion ein, der die Lehren des Gnostikers Cerdo zur Begründung seiner Sätze benützte. Er war überzeugt, daß das alte Testament nur von einem unvollkommnen Gotte herrühren könne, und daß der Götzendienst ein Werk der bösen Geister seyn müsse, und nahm deshalb einen guten Gott, einen Demiurgen und die Materie an, welche von dem Demiurgen fortwährend bekämpft werde. Der Demiurg heiße nur in engerer Bedeutung Gott; er sey beschränkt, eben so die Welt und sein Bild sey der Mensch, der aus der Materie den Körper und aus dem Wesen des Demiurgen die Seele habe. Der Demiurg ist der gerechte Gott, und hat das Gesetz gegeben. Dadurch, daß der böse Geist die Menschen als Schlange zur Sünde bewegte, wurden sie der Materie und den bösen Geistern unterworfen, welche die Völker zu Lastern verführten. Der Demiurg ist der Gott der Israeliten und gab ihnen einen Cultus und ein Gesetz der Gerechtigkeit, dessen Anhänger nach dem Tode belohnt werden, und denen der Demiurg einen Messias verhieß, der ein allgemeines Reich gründen und Sünder und Heiden richten werde. Der gute geistige Gott offenbarte sich durch

Christum, der nur in Scheingestalt erschien, und nicht der Messias der Juden war, der nur irdische Güter bringen sollte, da der Zweck Christi war, ein allgemeines Reich der Liebe zu gründen. Der Täufer war ein Diener des Demiurgen. Christus aber trat erst, den Ansichten der Juden sich accommodirend, als jüdischer Messias auf. Er mußte leiden, um sein Werk zu vollenden, er mußte in die Hölle gehen, um auch dort dem Demiurgen Anhänger zu entziehen, erlösete aber mehr von dem Demiurgen verdammte Heiden aus der Hölle als Juden, weil diese aus Hochmuth auf ihr Verdienst nicht an Christum glauben wollten. Der Glaube an den Heiland giebt das wahre Leben ohne Verdienst der Werke; das Abendmahl wirkt Gemeinschaft mit Christo und mit dem Geiste. Auch der Messias des Demiurgen wird erscheinen, wie die Propheten ihn verkündigt haben. Seine Anhänger werden ein tausendjähriges, die Christen aber ein ewiges himmlisches Reich besitzen. Marcions Anhänger theilten sich in Vollkommene, welche der Ehe und aller Sinnenlust entsagten, und in Katechumenen, denen die Ehe erlaubt war, die aber an dem vollständigem Gottesdienste Theil nahmen.

Die Lehre der Marcioniten veränderte sich im Laufe der Zeit und nahm manches aus der syrischen Gnosis auf, z. E. die Theilnahme Gottes an der Bildung des Menschen durch Mittheilung des allein unvergänglichen Geistes, da alles Psychische vergänglich sey.

Ein Schüler des Marcion, Apelles, hat in dem Systeme seines Lehrers einige Veränderungen angebracht. Den Demiurgen erklärt er für einen von dem höchsten Gotte stammenden, aber von demselben entfernten Geist, der die Welt nach den Vorbildern des Pleroma bildete, und dem der Satan den Gedanken dazu gab. Die Seelen habe ein feindlicher Geist aus einem höheren Zustande auf die Erde heruntergelockt, und in den Körper gebannt, der die Ursache aller Sünde sey. Der Demiurg selbst aber habe den höchsten Gott gebeten, den Soter

zur Besserung der verdorbenen Welt zu senden, und dieser sey in einem ätherischen Körper erschienen. Nur das Falsche, Widersprechende, das er seiner Ansicht nach im A. T. fand, verwarf Apelles.

Die gnostischen Lehren hatten sich in den bisher vorgetragenen manchfaltigen Formen über die ganze Kirche verbreitet. Da sie auf einem durchaus heidnischen Grunde ruhten, so mußten sie von der Kirchenlehre bestimmt getrennt werden, und diese Trennung begründeten die Kirchenlehrer Irenäus, Tertullianus und Clemens von Alexandrien durch ihre Widerlegung derselben. Unter ihnen ist Irenäus der bedeutendste, weil seine Bestreitungsweise in der Kirche die herrschende geblieben ist. Sie ruht theils auf Folgerungen, durch welche die gnostischen Sätze als unhaltbar dargestellt werden, zum größten Theile aber ist sie rein exegetisch, wie denn Irenäus zu den vorzüglichsten Exegeten der alten Kirche gehört. Er bestreitet zuerst die gnostischen Sätze, daß das Pleroma das Höchste und Gott sey und daß die Engel die Welt geschaffen hätten; jenen Satz durch die Bemerkung, daß das Pleroma begränzt sey, und daß also der unbegränzte Gott über demselben stehen müsse, und daß, da etwas ausser dem Pleroma sey, ein Höheres dieses Aeussere und das Pleroma umfassen müsse; den Satz von der Weltschöpfung durch die Engel aber durch die Folgerung, daß diese Schöpfung der Engel ohne den Willen Gottes Nachlässigkeit oder Unmacht in Gott voraussetze. Wenn sie ausser Gott gesetzt werde, so lasse man Gott von diesem Aussen umfaßt seyn, wenn innerhalb Gottes, so sey Gott unmächtig, wenn sie ohne seinen Willen geschehen sey; sey sie aber mit seinem Willen geschehen, so sey eben Gott Weltschöpfer wie Schöpfer der Engel. Dieselben Folgerungen wendet er auf das Leere, das nach der gnostischen Lehre ausserhalb dem Pleroma seyn sollte, an.

Da die Gnostiker aber die Begriffe von innen und aussen nicht körperlich, sondern bloß in Beziehung auf Wissen und Nichtwissen genommen haben wollten, und forderten, daß

man ihre Lehre in dem Sinne nehme, daß alles Geschaffene von der unaussprechlichen Größe umfaßt werde, wie ein Punct im Kreise oder wie ein Flecken in einem Gewande, so hielt ihnen Irenäus den Widersinn vor, der darin liege, daß der Allmächtige etwas im Bereiche seiner Macht schaffen lasse, und es nicht von Anfang an ausstoße oder bessere.

Alles Geschaffene, fährt er fort, könne nicht Bild der dreißig Aeonen seyn, weil es sehr verschieden, die Aeonen aber ganz gleicher Natur, geistig und gestaltlos seyen; auch nicht Bild der Enthymesis, weil diese dadurch zu niedrig gestellt würde; auch sey unbewiesen, daß das Viele im Pleroma Bild des Verschiednen in der Welt sey, und das Geschaffene könne auch nicht als ein Bild der Aeonen in Bezug auf Zahl und Ordnung der Emission gelten, weil die Zahl des Geschaffnen größer als die der Aeonen sey. Wenn der Demiurg ein Vorbild zum Behuf des Schaffens bedurfte, so bedürfte nach dem gnostischen Begriffe des Schaffens auch der Urgrund eines, wodurch man ins Unendliche geführt würde. Das Geschaffne könne auch nicht der Schatten der Aeonen seyn, weil diese als unkörperlich keinen Schatten würfen, oder wenn sie es thäten, dieser Schatten ewig seyn müßte. Sollte der Schatten aber von der großen Entfernung kommen, so wäre das Licht so schwach, daß es in der Entfernung Finsterniß würde, und das Pleroma, das doch alles fassen sollte, faßte diesen Schatten nicht. Die Kenntniß des einen Gottes sey von den ersten Aeltern her dem Menschengeschlechte bekannt, und selbst die Heiden nähmen bei ihren vielen Göttern einen höchsten Gott an. Nur aus dunklen Parabeln der heiligen Schrift könnten die Gnostiker ihre Idee vom Urgrunde nachweisen; aber Dunkles müsse aus dem Deutlichen erklärt werden. Wenn es unmöglich sey zu sagen, woher Gott die Substanz der Materie genommen habe, so könnten auch die Gnostiker nicht angeben, woher die Achamoth den Stoff dieser Welt erhalten habe. Sie bewiesen die Dreißigzahl der Aeonen aus den dreißig Jahren Jesu, ohne zu bedenken, daß man zu den dreißig Aeonen

den Urgrund nicht rechnen dürfe. Sie setzten Wort und Schweigen zusammen (Logos und Sige), die einander doch aufheben; ja, genau genommen nähmen sie 34 Aeonen an, wodurch denn alle ihre auf Zahlen in der Schrift gegründeten Beweise unbrauchbar würden. Die Ennoia könne durchaus nicht vor dem Nus gedacht werden; denn sie sey nur die Bewegung des Nus in Beziehung auf etwas. Der Nus sey die Quelle aller Acte des Denkvermögens, die in folgender Reihe stünden: **Nus, ennoia, enthymesis, sensatio, consilium, cogitationis examinatio, verbum internum, verbum externum.** Dieß alles sey der Nus, nur in andern Formen. Gott Emissionen zuschreiben, heiße ihn den Menschen gleichstellen, und da das Emittirende älter als das Emittirte sey, Gottes Verstand (sensus) aber gleichalt mit Gott, so sey es ein Widerspruch zu sagen, Gott emittire sich in den sensus. Die Behauptung der Gnostiker, daß etwas emittirt werde, und in Gott bleibe, weil hier von keiner örtlichen Emission die Rede sey, widerlegt Irenäus durch den Begriff der Emission überhaupt und durch die Bemerkung, daß nach dieser Erklärung der Gnostiker auch von einer Unwissenheit des letzten Aeons nicht die Rede seyn könne. In der Aeonenreihe der Basilidaner, sagt er weiter, sey das Leben der sechste Aeon, und die vorhergehenden also todt. Die gnostischen Emanationen seyen aus den heidnischen Kosmogonieen genommen, und ihre spitzfündigen Unterscheidungen aus Aristoteles. Man könne sich keinen Grund der Emission der Aeonen an sich denken, nicht in Bezug auf die Schöpfung, da diese ja der Aeonen wegen gemacht, und von ihr die Zahlen erst auf jene übergetragen seyen. Immer komme man auf den Satz zurück, daß ein Höherer dem Urgrunde seine Form müsse gegeben haben, und man bedürfe die lange Reihe von Aeonen nicht, da man doch am Ende einen höchsten Schöpfer annehmen müsse, den man ja gleich alles könne schaffen lassen. Man möge sich die Emanationen als Zeugung nach menschlicher Art, oder als Ausgehen des Lichtes vom Lichte,

oder der Aeste aus dem Baume denken, immer gerathe man auf Widersprüche. Alle Zahlendeutungen der Gnostiker würden durch den einzigen Satz unbrauchbar, daß es überall auf den Grundinhalt der Wahrheit ankomme, dem alle Zahlen und alles Geschaffene sich fügen müsse. Die Lehre von der Mitte und von dem Pleroma sey auf Unterschied von Seele und Geist gegründet, der nicht statt finde. Es sey allein die Seele, und so könne der Geist nicht ins Pleroma gehen.

Dieß sind die Hauptsätze der logischen Widerlegung der Gnostiker durch Irenäus, bei welcher er zwar die Valentinianer vorzugsweise im Auge hatte, aber ausdrücklich erklärt, daß sie gegen alle gnostischen Systeme gelte.

Auf diese logische Widerlegung läßt er die exegetische folgen, und beweiset da zuerst die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften aus der wahren Tradition der apostolischen Kirchen, welche er der falschen der Gnostiker entgegensetzt. Er widerlegt dann die Meinung der Gnostiker, daß Jesus und die Apostel sich accommodirt und von dem Demiurgen zum Volke so geredet hätten, als ob er der höchste Gott sey und daß sie diesen höchsten Gott nur den Auserwählten in Räthseln und Parabeln verkündigt hätten. Dann führt er aus dem alten und dem neuen Testamente die Stellen an, welche beweisen, daß A. und N. T. vom Vater und vom Sohne reden, daß der Vater der höchste Gott ist und Jesus sein Sohn, und daß die in der Schrift vorkommenden Götter immer als Nichtgötter bezeichnet seyen. Er führt zu diesem Zwecke erst Stellen aus den Evangelien, dann aus der Apostelgeschichte an, bei welcher er nachweiset, daß die Apostel sich nicht accommodirt und daß die Gnostiker aus dem irrigen Glauben, daß das A. T. dem N. T. unähnlich sey, jenes allegorisch ausgelegt hätten. Hierauf läßt er die Stellen folgen, welche die Sätze widerlegen, daß in Jesu der höhere Christus gewesen, daß er nur zum Schein gelitten habe, und auf besondre Veranstaltung (ex dispositione) gekommen sey, und

giebt endlich die Stellen aus den neu testamentlichen Briefen, welche die gnostischen Irrthümer widerlegen.

Tertullianus hat seine Widerlegung der Gnostiker hauptsächlich gegen Marcion gerichtet. Er bekämpft erst die Weltverachtung desselben dadurch, daß er auf die Achtung vor der Schönheit der Welt, die sich sogar bei den Heiden finde, aufmerksam macht, und weiset dann die Falschheit des Dualismus aus der nothwendigen Einheit des vollkommenen Gottes nach, da, wenn man zwei Götter setzte, man eben so gut viele annehmen könne. Marcions zwei Götter seyen überdieß verschieden und dadurch der reine Begriff von Gott in dem einen derselben aufgehoben, der nothwendig dem andern untergeordnet seyn müsse. Der höchste Gott des Marcion sey unbekannt und gut, der andere aus der sichtbaren Welt bekannt und gerecht. Gott sey aber nicht unbekannt, sondern habe sich eben in der Welt offenbart, und zwar der höchste Gott habe dieß gethan, welcher da er sich als Erlöser offenbarte, sich zuvor als Seyender offenbart haben müßte, weil er dieß gekonnt und gewollt habe. Daß sich Marcions höchster Gott so spät geoffenbart, und die Menschen so lange in der grausamen Gewalt des Weltschöpfers gelassen habe, widerspreche seiner Güte; der Weltschöpfer habe aber eben durch die Schöpfung seine Güte, und dann erst wegen der Sünde der Menschen seine Gerechtigkeit gezeigt. Güte und Gerechtigkeit seyen in ihm immer verbunden. Mit der Widerlegung des Satzes von der Trennung des höchsten Gottes und des Weltschöpfers, war zugleich die Christologie des Marcion widerlegt, und Tertullian hat hier besonders die Gründe gegen den Doketismus, bei dessen Annahme kein wahres Leiden Christi und keine Auferstehung bestehen könne, ausgeführt.

Clemens von Alexandrien hat die sittlichen Grundsätze der Gnostiker besonders im Auge, einmal ihre Annahme, daß die sittliche Stufe des Menschen eine Folge der Erwählung, daß das Gute und Böse also natürlich gegeben sey, (weil die Valentinianer z. E. behaupteten, daß nur sie

als ἐκλογή die vollkommene Kenntniß und damit die sittliche Vollkommenheit hätten), und dann ihre Verachtung der sichtbaren Welt, im Gegensatze gegen das Geistige, welche einer richtigen Ansicht von der Schöpfung und dem Schöpfer widerspreche.

Mit diesen christlichen Schriftstellern stimmt zum Theile der vorzüglichste neuplatonische Philosophe, Plotinus, überein. Dieser widerlegte in einer eignen Abhandlung, (welche indeß auch mehrere ächt christliche Sätze bestreitet), was die Gnostiker über den Urgrund und die Aeonen lehrten, von dem Satze aus, daß erst das Eine oder das Gute sey, daß aus diesem die Intelligenz (νοῦς) und aus dieser die schaffende Weltseele komme. Es sey irrig, die Geisterreihen zu vervielfältigen, vielmehr müsse man die geistige Welt (τὸ ἐκεῖ) auf den einfachsten Ausdruck bringen. Er bestritt die Lehre der Gnostiker von der Materie, und widerlegte, was sie über die sich herabneigende Sophia, über das Schattenbild der Achamoth in der Materie, über die Entstehung des Demiurgen aus diesem Schattenbilde, über die Schöpfung der höhern Welt durch die höhern Geister, und über die Entstehung der sichtbaren Welt aus dem Frevel und Uebermuth des letzten Aeons behaupteten, aus dem Begriffe der Allmacht und der Allgegenwart Gottes. Er bekämpft die Behauptung, daß nach der vollendeten Reinigung aller Seelen die Welt werde zerstört werden, und bewies gegen die Welt- und Körperverachtung der Gnostiker die Vollkommenheit der sichtbaren Welt auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte. Er widersprach der Anmassung, mit welcher die Gnostiker behaupteten, daß sie allein das Geistige ergriffen hätten, daß auch die niedrigsten Menschenseelen höher als die Seelen der Sonne und der Sterne wären, und daß die Gnostiker nach der Vernichtung dieser Welt ins Pleroma kommen würden, und erklärte sich gegen die Beschwörungen und Teufelaustreibungen, die sie vornahmen, und gegen ihre aus der Weltverachtung hervorgehende Geringschätzung der Vorsehung und des Sittengesetzes.

Die Manichäer.

Das manichäische Religionssystem v. Dr. F. Chr. Baur. Tübing. 1831. 8.

Der Gnosticismus hatte in den vielen bisher beschriebenen Secten fast zwei Jahrhunderte in der Kirche gewirkt, als ein andres, ihm verwandtes System selbstständig in Babylon auftrat, und einen langedauernden Einfluß auf die Kirche gewann. Der Gründer dieses Systems war ein (um 240) geborner Babylonier, Mani, der sich für einen von Christus selbst berufenen Gesandten (Paraklet) ausgab, und sich für berufen erklärte, die christliche Lehre zu vervollkommnen. Diese Vervollkommnung glaubte er dadurch zu bewirken, daß er den unter einem Theile der Magier herrschenden Dualismus auf das Christenthum anwandte, und folgendes lehrte.

Es sind zwei Grundwesen, Licht und Finsterniß, feine und grobe Materie. Beide sind als angränzende Reiche vorgestellt, und haben jedes einen ewigen König. Der König des Lichtes, (das immer als geistiges Licht gedacht ist) ist Gott, der der Finsterniß, ist die Hyle (Materie) oder der Dämon. Beide Reiche sind ewig und nothwendig, beide in fünf Elemente getheilt, unveränderlich und endlos, jedoch das Reich der Finsterniß nicht ganz ohne Beschränkung. Gott ist wohlwollend, gerecht, friedlich und weise; der Dämon mißgünstig, streitsüchtig, unverständig, ungerecht, zornig, neidisch und durch das alles unglücklich. Gott und der Dämon erzeugen ihnen ähnliche Naturen. Die Elemente des finstern Reiches sind Finsterniß, trübes Wasser, Sturmwinde, Feuer und Rauch, die sich ihren Beherrscher selbst erzeugt haben, und deren jedes sein eigenes Element und seinen Beherrscher, seine Unterfürsten, und seine Thiere hat, welche letztere dem Range nach verschieden, und im Elemente des Rauches, die höchsten, menschenähnlichen sind. Die Elemente des Lichtreiches sind Luft, Licht, gutes Feuer, gutes Wasser, und guter Wind. Der Fürst der Finsterniß

hat eine riesige Menschengestalt, seine Fürsten sind Riesen und Riesinnen. Der Lichtfürst ist reinstes Licht, das sich auch durch sein ganzes Reich verbreitet und hat zwölf lichte Glieder, und eine unendliche Menge unveränderlicher und ewiger Aeonen aus sich gezeugt.

Die Welt entsteht dadurch, daß sich die beiden Principien durchdringen, nicht durch Schöpfung sondern durch Mischung, deren Veranlassung in folgendem Mythus dargestellt wird. Im finstern Reiche entstand Krieg über die Gränzen, und die Besiegten erblickten bei ihrer Flucht auf die Gränzberge das Lichtreich, fühlten sogleich die heftigste Sehnsucht nach demselben und griffen es an. Der Lichtgott stellte ihnen eine Natur, die er aus sich hervorgebracht hatte, die fünf Lichtelemente und viele Krieger, in die bildende Weltseele gerüstet, entgegen. Jene Natur heißt der erste Mensch, und ihr raubten die Finstern einen Theil der himmlischen Elemente, vermischten sie mit den ihrigen, und verschlangen einen Theil des göttlichen Lichtes. Dem ersten Menschen kam der lebendige Geist, der gleichfalls aus Gott gezeugt ist, zu Hülfe, befreite ihn, und besiegte den Fürsten der Finsterniß, in dessen Gewalt die Lichttheile blieben. Diese Lichttheile sind alle thierischen und menschlichen Lichtseelen, und die ganze, in der Schöpfung zerstreute Lichtmaterie, welche Jesus patibilis heißt. Die Fürsten der Finsterniß, und mit ihnen viele finstere Thiere, wurden von dem lebendigen Geiste, der mit drei andern Kräften ausgerüstet ist, gefangen, und ans Firmament geheftet. Diejenigen Thiere, welche schwanger waren, gebaren während der schnellen Bewegung nach dem Firmamente, und ihre Früchte, welche auf die Erde fielen, wurden die giftigen und schädlichen Thiere. Schon im Anfange des Kampfes hatten die finstern Fürsten, von ihrem Haupte aufgefordert, die Lichttheilchen, welche sie verschlungen hatten, durch den Beischlaf ihren Weibern mitgetheilt. Die daraus entstandenen Söhne verschlang das Haupt der Finstern selber, und zeugte nun mit seinem Weibe den zum Theil ihm, zum

Theil dem erwähnten ersten Menschen ähnlichen Adam, in welchem nun alle Seelen sich befanden, und dem der finstere Fürst die Eva schuf, welcher Adam wider den Willen des Lichtgottes beiwohnte. Dadurch entstand das Menschengeschlecht, und von diesem Ursprunge schreiben sich die drei Theile des Menschen her, der materielle Körper, der nach dem Tode in seinen Ursprung zurückkehrt, und die thierische Seele, beide von dem finstern Fürsten, und die vernünftige Seele, aus den Lichttheilchen. Im Menschen ist aber nur ein Theil dieser Lichttheilchen, aus den übrigen bildete der gute Gott das Firmament und vor allen die Sonne. Die finstern Fürsten sind an die Sterne gebunden, damit sie nicht mit dem Jesus patibilis entfliehen, und senden von da alles Unglück auf die Erde. Die ganze Welt halten und stützen zwei Lichtnaturen, der Omophorus und seine Gehülfin splenditenens. Der gute Gott sandte oft heilige Männer, welche lehrten, daß man durch Ertödtung des Leibes zu ihm gelange; die finstern Fürsten vereitelten aber stets die Wirkung dieser Lehren durch die Sinnlichkeit. Da stieg Christus, scheinbar als Mensch, nicht vom Weibe geboren, aus der Sonne herab, lehrte durch That und Wort, wie die Seelen befreit werden müßten, that Wunder, und wurde von den Juden, den Dienern des Finstern, getödet. Er starb scheinbar, und gieng zur Sonne zurück. Seine Lehren sind durch seine Jünger verbreitet worden, die aber nicht die vollkommene Weisheit lehren konnten, denn Christus hatte verheißen, den Paraklet zu senden.

Mani ist dieser Paraklet. Er gab die vollkommne Heilslehre, das heißt, er lehrte, daß man sich vom Körper befreien müsse, um zu Gott zu kommen. Der manichäische Christus ist die Lichtsubstanz des Urmenschen, sein Göttliches; er ist Sohn Gottes und des Urmenschen und hat seinen Sitz in der Sonne, von welcher aus er zur Befreiung der gefangenen Seelen wirkt. Der Sonne und des Mondes bedient sich Gott als Werkzeuge zur Befreiung der gefangenen Seelen. Die Sonne ist reines Feuer,

der Mond reines Wasser, der heilige Geist reine Luft. Sonne und Mond tragen die im Sonnen- und Mondelemente gereinigten Seelen als Lichtschiffe zum Lichtreich. Christus ist männlich in der Sonne, weiblich im Monde, seine Kraft ist in jener, seine Weisheit in diesem.

Die Erlösung der Menschen wird durch die Befreiung vom Körper bewirkt, und diese erfolgt durch Askese. Die Manichäer aßen deshalb nur Fastenspeisen, tranken nur Wasser oder Gerstentrank, kleideten sich einfach, schoren Haar und Bart nicht, badeten nicht, und fasteten und wachten viel. Besondre Festtage waren Sonntag und Montag. Musik trieben sie, weil sie himmlischen Ursprungs sey. Alle Neigung, jeder Besitz und jede Bequemlichkeit, lehrten sie, müsse aufgegeben werden, man dürfe nichts von den Bäumen brechen, den Acker nicht bauen, keine Thiere töden und kein Almosen in Naturalien (sondern bloß in Geld) an nichtmanichäische Arme geben. Diese Verbote hießen sie das Siegel der Hand. Man müsse ferner vollkommene Keuschheit üben; das nannten sie das Siegel des Busens; und Schweigen beobachten, das war das Siegel des Mundes. Um von der Materie gereinigt zu werden, müsse man Jesum Christum als den Sohn Gottes und Heiland erkennen, dem Lichtgotte allein dienen und Christi Gebote befolgen. Diese Reinigung erschweren die Finstern, der heilige Geist unterstützt sie. Fehlende erlangen durch Reue Vergebung von Gott. Die vollständige Reinigung erfolgt erst nach der Trennung vom Körper durch das gute Feuer und das gute Wasser. Sonnenstrahlen heben nach dem Tode die Seelen in den Mond, wo sie fünfzehn Tage lang gereinigt werden, und dann zur Sonne gehen, deren gutes Feuer die Reinigung vollendet. Sie gehen dann glänzend zum Lichtreiche. Der Körper sinkt in die Materie zurück und wird nicht wieder belebt. Auch alle die Theilchen der himmlischen Elemente, welche durch die ganze Natur mit der bösen Materie vermischt sind, werden, besonders durch die Sonnenwärme,

von derselben getrennt, im Monde und in der Sonne gereinigt, und gelangen dann auch zum Lichtlande.

Die beim Tode noch unreinen Seelen reinigen sich durch eine Seelenwanderung, und die schuldigsten werden im bösen Feuer ausser der Welt, aber nicht auf ewig gepeinigt. Dieses böse Feuer ist die Hölle, jene Masse bösen Feuers, welche der lebendige Geist bei Ordnung der Welt, weil sie ohne alle Spur guten Feuers war, aus der Welt entfernte.

Die Seelen der Auserwählten unter den Manichäern sind rein, die Seelen ihrer Zuhörer halbrein, die der Nichtmanichäer unrein.

Am Ende, wenn keine himmlische Materie mehr in der Erde zurück ist und nur noch unverbesserliche Menschen auf ihr wohnen, bricht auf Gottes Befehl das böse Feuer hervor und verzehrt die Welt. Auf der dunklen Erde, die von den unverbesserlichen Seelen wie mit einem Walle umgeben ist, bleiben dann die finstern Fürsten ewig.

Der Gottesdienst der Manichäer bestand in Gesang, Vorlesung und Predigt. Ihre Lieder waren an Gott, an die Sonne, an den Mond und an die höchsten Aeonen gerichtet. Vorgelesen wurde aus den Schriften des Mani. Sie hatten weder Tempel noch Altäre noch Agapen und nur wenige Ceremonien überhaupt. Am Sonntag fasteten sie. Ihr Hauptfest feierten sie zum Andenken an den Martyrertod des Mani. Weihnachten und den Tauftag Jesu feierten sie nicht, Ostern war kein Hauptfest. In geheimen Versammlungen nahmen die Auserwählten Taufe und Abendmahl vor, in welcher Weise ist unbekannt. Der allgemeine Vorsteher aller Manichäergemeinden war Christi Stellvertreter, auf ihn folgten zwölf Lehrer, welche die Apostel repräsentirten und 72 Bischöfe, deren jeder seine Presbyter und Diaconen hatte. Diese sämmtlichen Vorsteher waren Auserwählte, die sich als Eingeweihte von den Zuhörern, die den Katechumenen der Kirche entsprechen, unterschieden. Wer unter die Auserwählten

aufgenommen wurde, wurde mit Oel gesalbt, welche Salbung mit Sündenvergebung verbunden war, die man durch Sündigen wieder verlieren, dann aber auf's Neue erhalten konnte. Die Strenge der ascetischen Vorschriften traf in ihrer ganzen Ausdehnung nur die Auserwählten.

Die Manichäer leiteten den Ursprung des A. T. vom bösen Principe her, und behaupteten, die Evangelien seyen nicht von unmittelbaren Jüngern Jesu geschrieben und von Späteren verfälscht. Alle Weissagungen läugneten sie; die Wunder mußten sie schon deshalb doketisch erklären, weil ihnen Jesu ganze Erscheinung nur Schein war. Doch wollten sie Christen seyn. Mani nannte sich stets einen Apostel Christi und wollte als Paraklet das Christenthum vollenden, und Augustinus vernichtete die ganze Grundlage des Manichäismus dadurch, daß er bewies, daß die Verheißung des Paraklets durch die Ausgießung des Geistes an die Jünger erfüllt worden sey und ein weiterer Paraklet nicht mehr erwartet werden dürfe. Die Vollendung des Christenthums glaubte Mani durch seinen Dualismus und die aus demselben fließende Sittenlehre bewirken zu können. Er nahm deshalb alle Stellen des N. T., welche den Dualismus zu begünstigen schienen (Matth. 7, 18. 13, 24. Joh. 1, 5. 8, 44. 14, 30. 2. Cor. 4, 4. und die paulinischen Stellen vom Gegensatze zwischen Fleisch und Geist) als ächt an, erklärte aber alle diejenigen Stellen des N. T., welche seiner Lehre widersprachen, für unächt.

Die Ausscheidung des Aechten vom Unächten, durch welche das Christenthum von allen heidnischen und jüdischen Bestandtheilen gereinigt werde, sey das Geschäft der durch die manichäische Lehre und durch den Paraklet erleuchteten Vernunft. Die Kirche schied also, indem sie die manichäische Lehre ablehnte, nicht nur die Mythologie und die Theosophie der Manichäer, sondern auch ihren Rationalismus, der sich auf eine willkührliche Kritik stützte, aus.

Die vollständig organisirte Secte der Manichäer verbreitete sich in einer großen Anzahl von Gemeinden über das ganze römische Reich. Sobald das Christenthum herrschend geworden war, erließ die Regierung die strengsten Verfügungen gegen sie.

Valentinian I. ließ 372 ihre Versammlungshäuser confisciren und gegen ihre Lehrer die strengsten Strafen aussprechen. Gratian untersagte ihnen 379 die Religionsübung. Theodosius der Große nahm ihnen das Recht zu testiren und zu erben, und befahl die Hinrichtung ihrer Vorsteher. Auch die arianischen Vandalen in Afrika verfolgten die Manichäer, die dort besonders häufig waren; ihre Vorsteher wurden unter dem Könige Hunerich verbrannt, sie selbst exilirt. Mit besonderem Eifer ließ sich der römische Bischof Leo I. die Ausrottung oder Bekehrung der römischen Manichäer angelegen seyn; die ganze abendländische Kirche und viele morgenländische Bischöfe folgten seinem Beispiele. Leo bewirkte, daß Valentinian III. alle frühern Gesetze gegen die Manichäer bestätigte, und ihnen alle bürgerlichen Rechte nahm.

Durch dieses Verhältniß zur Regierung wurden sie zur geheimen Secte, als welche sie fortwährend und höchst einflußreich bestanden. Da die gnostischen Secten aus gleichen Gründen in die Verborgenheit zurückgedrängt wurden, so veranlaßte dieß eine Vermischung manichäischer Sätze mit den Lehren der verschiedenen gnostischen Secten, welche sich bei vielen dieser geheimen Secten; und zuerst bei den Priscillianisten zeigt, welche gegen das Ende des vierten Jahrhunderts in Spanien entstanden, und sich dort und in Frankreich weit verbreiteten. Ihre Häupter, unter denselben ihr Stifter Priscilianus, wurden als Ketzer 384 hingerichtet. Die Berichte über ihre Lehre sind mangelhaft, doch lassen sich gnostische und manichäische Elemente in derselben wohl unterscheiden. Sie nahmen zwei Grundwesen an, unterschieden den höchsten Gott und den Weltschöpfer, und läugneten den per-

sönlichen Unterschied der drei Personen in der Gottheit. Christus habe nur eine Natur, und die Gottheit sey in ihm veränderlich; die Körperwelt sey vom Teufel geschaffen, und die bösen Geister übten fortwährend Einfluß auf dieselbe. Die Seele des Menschen sey von Gott ausgeflossen, und böse Geister hätten sie mit dem Körper vereinigt, dessen Auferstehung sie läugneten. Sie nahmen einen Einfluß der Gestirne auf die Menschen an, und fasteten am Sonntage und an Weihnachten.

Wie die gnostische Lehre sich im Stillen forterhielt und in geheimen Secten manche Wandlungen und Reformationen erlebte, sieht man aus dem Beispiele der Paulicianer, bei welchen sich die Reformation einer ursprünglich gnostischen Secte sehr deutlich zeigt. Denn es waren gnostische Secten, welche in der Landschaft Phanaroea gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts einen Reformator an dem Armenier Constantinus, aus dem Flecken Mananalis, fanden. Er war selbst Gnostiker gewesen, und wahrscheinlich einer aus marcionitischen und saturninischen Sätzen gemischten Gnosis zugethan. Das Lesen des N. T. hatte ihm den Ungrund des größten Theils dieser Sätze gezeigt, und er theilte seine Ueberzeugung der gnostischen Secte, der er angehörte, mit. Ihn hatten besonders die pauliniſchen Briefe angezogen, und er war bestrebt, die reine paulinische Lehre zu verbreiten, was der Secte wohl auch ihren Namen Paulicianer gegeben haben kann. Damit glaubte er es aber noch vereinigen zu können, daß er einen Unterschied des höchsten Gottes, der die Seele, und des Weltschöpfers, der den Körper des Menschen geschaffen habe, annahm. Dieser Unterschied wurde später von einem Theile der Paulicianer verworfen. Die Secte war vollkommen organisirt, erst unter Vorstehern, dann als diese durch die Schicksale der Secte kriegerische Führer wurden, durch Gefährten (συνέκδημοι Apg. 19, 29. 2 Cor. 8, 19.) während νοτάριοι den Gottesdienst besorgten. Die Paulicianer waren Doketen, welche die Drei-

einigkeit nnr dem Namen nach annahmen, und lehrten, daß Christus seinen Leib vom Himmel gebracht habe, und durch den Leib der Maria, ohne etwas von demselben anzunehmen, nur wie durch einen Canal durchgegangen sey, da seine eigentliche Mutter das obere Jerusalem sey. Sie nahmen an, daß Joseph mit der Maria nach Jesus noch mehrere Söhne gezeugt habe. Sie verwarfen den ganzen äusseren Cultus der Kirche; ihre Taufe und ihr Abendmahl bestand ohne Wasser und Brod und Wein lediglich in dem Aussprechen der Einsetzungsworte. Die Verehrung der Heiligen, der Bilder und des Kreuzes verwarfen sie.

Drittes Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre von der Trinität und von Christo durch die Streitigkeiten von der Mitte des zweiten bis in die Mitte des neunten Jahrhunderts.

Martini, Versuch einer pragmat. Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den ersten vier Jahrhunderten. Rostock. Th. 1. 1800. 8. C. W. F. Walch, Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien ꝛc. Th. 2. 3. 5—9.

Der Hauptsatz der evangelischen Verkündigung: Jesus ist der Christ, mußte, sobald die Reflexion über die Sätze des Glaubensbekenntnisses erwachte, auf die Frage nach dem Wesen Jesu des Christs führen. Diese Frage wurde nicht bloß, wie bereits berichtet ist, von Ebioniten, Nazaräern, Gnostikern und Manichäern, sondern auch in der Kirche selbst verschieden beantwortet, und die über diese Beantwortungen entstandenen Streitigkeiten führten diejenige Fassung der Lehre herbei, welche nun die kirchliche Lehre der verschiednen christlichen Confessionen ist. Die Streitigkeiten giengen von der Frage nach dem Wesen Christi aus, behandelten das Verhältniß Christi als des Sohnes zum Vater, und das Verhältniß beider zum heiligen Geiste und dessen Wesen, und giengen dann auf das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in Christo über.

Die erste Differenz über die Person Christi in der Kirche selbst entstand durch Theodotus und Artemon, welche

beide dem Berichte eines älteren ungenannten Schriftstellers (bei Eus. V. 28.) zu Folge behaupteten, daß Christus ein bloßer Mensch, und daß diese Ansicht die ursprüngliche Lehre der Kirche bis auf den römischen Bischof Zephyrinus gewesen sey. Der Ungenannte bemerkt dagegen, daß Justinus, Miltiades, Tatian und Clemens v. Alex., welche alle vor dem römischen Victor, dem Vorfahrer des Zephyrinus lebten, und viele andere Christi Gottheit gelehrt hätten. Von Irenäus und Melito sey es allgemein bekannt, daß sie Christum als Gott und als Menschen verkündigt hätten. Auch sey in den christlichen Liedern von frühe an Christi Gottheit gesungen worden. Ja Victor selbst habe den Lederarbeiter Theodotus, den Urheber dieser Ketzerei excommunicirt. Unter Zephyrinus aber hätten zwei Schüler des Lederarbeiters Theodotus, Asclepiodotus und Theodotus der Wechsler einen Confessor Natalis beredet, sich für eine monatliche Besoldung von 150 Denaren zum Bischof weihen zu lassen. Diesen aber habe Gott im Traume gewarnt und gestraft, und ihn dadurch bewogen, als Büßender die römische Gemeinde um Verzeihung und Wiederaufnahme zu bitten, die ihm auch gestattet worden sey.

Diese Häretiker, fährt der Ungenannte fort, hätten die heilige Schrift durch angebliche Kritik, der eine so, der andre anders verfälscht, die ursprüngliche Glaubensregel verworfen, Christum nicht gekannt, und ohne die heilige Schrift zu beachten, nur nach Syllogismen gesucht, durch welche sie ihre Ketzerei beweisen könnten, die Schriftstellen in Syllogismen verwandelt, und an der Stelle exegetischer Studien Mathematik und die Schriften des Aristoteles und des Theophrastus studiert. Einige hätten nicht bloß die heilige Schrift verfälscht, sondern Gesetz und Propheten ganz verworfen.

Schleiermacher hat vermuthet, daß Artemon, als man zuerst anfieng, die Gottheit Christi im Lehrvortrage, nicht mehr bloß in Predigten und Liedern zu behaupten, aus Furcht, daß man sich dadurch dem Heidenthume nähere, dieser Behauptung widersprochen, und behauptet habe, daß man erst nach der

apostolischen Zeit angefangen habe, Christum für Gott zu erklären. Er habe auf dialectische Bestimmung religiöser Ausdrücke vielen Werth gelegt und die Stellen der Schrift, ehe er sie dogmatisch anwandte, erst dialectisch geprüft. In seiner Schule habe man auch weltliche Wissenschaften getrieben, den Text der Bibel kritisch geprüft und nicht auf Begünstigung einer dogmatischen Ansicht gesehen. Die Geburt Christi aus der Jungfrau aber habe Artemon angenommen und ihn über die Propheten gestellt. Theodotus dagegen sey ein leichtsinniger Gnostiker und ausser allem Zusammenhang mit Artemon gewesen. Neander behauptet dagegen auch von Theodotus, daß er Jesum nicht für einen bloßen Menschen gehalten haben könne, weil er Luc. 1, 31. für sich anführe. Dagegen spricht aber, daß Theodotus nach Epiphanius auch Joh. 8, 40. Mtth. 12, 31. 5. Mos. 18, 15. Jerem. 17, 9. Jes. 53, 3. Apg. 2, 22. und 1 Tim. 2, 5. für seine Ansicht gebrauchte. Wenn Neander von den Artemoniten sagt, da sie behauptet hätten, ihre Lehre sey die ursprüngliche, so hätten sie Jesum nicht für einen bloßen Menschen halten können, weil sie zu viel augenscheinliche Thatsachen wider sich gehabt hätten, so ist diese Vermuthung aus den Quellen nicht zu beweisen.

Mit den Theodotianern werden die Aloger in Verbindung gebracht. Man bezeichnet mit diesem Namen Läugner der Aechtheit des Evangeliums Johannis aus dem Grunde, weil in demselben der Logos und die Verheißung des Paraklet vorkommt, auf welche die Montanisten ihre Sätze gründeten. Die erste Spur dieser Secte findet sich bei Irenäus (III., 11.) in einer Stelle, welche Neander für das Einschiebsel eines Montanisten hält. Diese Stelle nennt „diejenigen unglücklich, welche Pseudopropheten seyn wollen, (oder welche meinen, es seyen Pseudopropheten) und doch die prophetische Gnade aus der Kirche stoßen, gleich denen, welche sich von der Gemeinschaft der Brüder sondern, weil es Heuchler giebt", und fährt fort: „Es ist klar, daß dergleichen Leute auch den Apostel Paulus verwer-

fen; denn dieser spricht in dem ersten Brief an die Corinther sorgfältig von den prophetischen Gnadengaben, und kennt prophezeihende Männer und Frauen in der Kirche. Diese Leute sündigen also gegen den Geist Gottes und fallen in Sünde, die nicht vergeben werden kann."

Noch der späte Schriftsteller Philastrius führt Ketzer an, welche das Evangelium und die Offenbarung Johannis verwerfen und den Cerinthus für den Verfasser dieser beiden Schriften halten. Epiphanius macht besonders darauf aufmerksam, daß die Aloger die Johanneischen Schriften den andern apostolischen Schriften widersprechend gefunden hätten, weil Johannes viele Begebenheiten allein, und andre nicht erzählt habe, die sich bei den übrigen Evangelisten fänden, auch eine verschiedne Ordnung in Erzählung und Zeitfolge beobachte. Der römische Presbyter Cajus, der gegen Chiliasmus und Montanisten eiferte, scheint auch gegen die Aloger aufgetreten zu seyn.

Die Lehre vom Logos entwickelte sich in den ersten Jahrhunderten weiter durch den Gegensatz gegen Praxeas, Noëtus, Beryllus von Bostra, Sabellius und Paul von Samosata. (F. Schleiermacher, über den Gegensatz zw. d. sabell. und der athanas. Vorstellung von der Trinität, in s., de Wette's und Lücke's theol. Zeitschr. Heft 3. Berl. 1822. 8. L. Lange, Gesch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor der nic. Synode. Leipz. 1831. 8.)

Praxeas, dessen Daseyn und Lehre wir bloß aus seinem heftigen Gegner Tertullianus kennen, kam gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Rom, und bewog den römischen Bischof, die Montanisten nicht weiter zu begünstigen. Tertullianus behauptet, er habe gelehrt, daß einer und derselbe der Vater, der Sohn und der heilige Geist sey, und daß der einzige und höchste Gott selbst menschliche Natur angenommen habe und gekreuziget worden sey. Von Mosheim an betrachtete man diese Angabe als eine Uebertreibung Tertullians, und glaubte, daß Praxeas nach einer bereits vorhandenen und wahrscheinlich in Kleinasien ent-

standenen Lehre, Logos und h. Geist als zwei Kräfte und Wirkungsarten des einigen Gottes dargestellt, und daß er Jesum für den Sohn Gottes erklärt habe, weil der Logos ihn bildete und durch ihn wirkte. Da er Christum Gott genannt und ihm eine Anbetung zugestanden habe, so sey seine Lehre keine ebionitische, sondern er habe nur die Einheit Gottes retten wollen, welche ihm durch die damals gewöhnliche Annahme einer Emanation des Logos aus Gott gefährdet schien.

Noëtus, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Smyrna lebte, hatte die Lehre des Praxeas, die so dargestellt wurde, als habe er behauptet, der Vater habe gelitten, sey gestorben und auferstanden. Aehnlich war die Ansicht des Beryllus von Bostra, daß der Erlöser vor seiner Menschwerdung nicht als eigne Person subsistirt, sondern daß die Gottheit in ihm gewohnt habe. (Ullmann, **de Beryllo Bostr. Hamb. 1835. 4.)**

Sabellius von Pentapolis in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nahm gleichfalls Sohn und Geist nicht für besondre vom Vater abhängige und entsprungene Wesen, sondern lehrte, Vater, Sohn und Geist zeigten sich in drei Formen (προσώπους); sie seyen nicht Hypostasen, d. h. für sich bestehende Personen, und er erläuterte diese Behauptung durch Gleichnisse, z. E. von der leuchtenden und erwärmenden Kraft der Sonne und ihrer runden Gestalt. Gegen Sabellius schrieb der Bischof Dionysius von Alexandrien, ein Schüler des Origenes, und erklärte anfänglich den Sohn für ein Geschöpf und Werk des Vaters, der dem Wesen nach dem Vater fremd und nicht eher gewesen sey, als er geschaffen wurde. Diese Ansicht änderte er späterhin, und erklärte, daß nie eine Zeit gewesen sey, da der höchste Gott nicht Vater war, daß Christus beständig der Logos, die Weisheit und die Kraft gewesen sey, und als Glanz des ewigen Lichtes selbst ewig seyn müsse. Er erklärte ausdrücklich, daß er das Wort ὁμοούσιος dem Sinne nach an-

nehme und es nur aus dem Grunde nicht brauche, weil es nicht in der Schrift stehe.

Gegen Dionysius von Alexandrien erklärte sich Dionysius von Rom mit der Behauptung, daß die Annahme von drei Hypostasen und abgesonderten Gottheiten gegen die kirchliche Lehre von der Monarchie (d. h. von der Einheit Gottes) sey. Der göttliche Logos müsse mit dem höchsten Gott verbunden und neben beide auch der heilige Geist gesetzt werden, so daß die heilige Trias gleichsam auf den höchsten Gott als ihren Gipfel zusammenlaufe. Der Sohn sey aber kein Geschöpf, sondern ohne Anfang gezeugt.

Paul von Samosata nahm, um die Einheit Gottes zu retten, den in Gott von Ewigkeit befindlichen Logos auch nicht für eine Hypostase, sondern für die Vernunft oder Weisheit Gottes; Christum aber für einen durch die göttliche Allmacht übernatürlich gebildeten Menschen, welcher, weil der Logos durch ihn wirkte, Sohn Gottes und Gott heiße. Der Sohn Gottes und der Logos seyen also verschieden, und jener (Christus) vor der Geburt aus der Maria nur im Rathschlusse des Vaters vorhanden. Nach dieser Ansicht konnte er auch den heiligen Geist für keine Hypostase halten.

Diese von Mosheim an bis auf die neuere Zeit angenommene Ansicht über die Monarchianer von Artemon bis auf Paul von Samosata ist mit der Ansicht verbunden, daß zwei Betrachtungsarten der drei Personen dabei zu unterscheiden seyen, diejenige nemlich, welche die drei Personen als Kräfte, und diejenige, welche sie als selbstständige Emanationen darstellt. Gegen diese Ansicht haben sich neuerlich verschiedene Stimmen erhoben. Die eine behauptet, daß diese Monarchianer eben die reine Schriftlehre vom Logos gehabt hätten und daß diese im zweiten Jahrhundert durch einen von den Bischöfen gewaltsam eingeführten Lehrbegriff verdrängt worden sey. Die Monarchianer seyen in ihrem Lehrbegriffe nicht wesentlich verschieden. Bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hätten die Christen streng

auf die Monarchie gehalten. Um diese Zeit aber habe die philosophische und nach dem Evangelio Johannis ausgebildete Lehre von Gott dem Sohne oder Gott dem Worte (durch das die Welt geschaffen worden) als einem Ausfluß Gottes des Vaters allgemeinen Eingang gefunden. Die Monarchianer hätten dieß für unvereinbar mit der Monarchie gehalten und bekämpft. Ihre Unterscheidung in zwei Partheien rühre von den sie bestreitenden Vätern her, welche ihre Lehren mißverstanden hätten. Der kirchliche Lehrbegriff sey aus der Polemik der philosophischen Väter gegen die Gnostiker und aus der zu diesem Behufe geschehenen Annahme eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός hervorgegangen, so wie aus dem besondern Gewichte, das man auf den Logos des Johannes gelegt habe. Prareas, Theodotus und Artemon hätten nur die Lehre von Gott dem Worte verworfen, aber einen allmächtigen Gott, Schöpfer und Regenten aller Dinge angenommen, und gelehrt, daß Jesus der Sohn des höchsten Gottes und der Messias, auch an Würde über alle Propheten erhaben, seiner Natur nach aber nicht Gott, sondern Mensch gewesen sey. Diese Lehre der kleinasiatischen Monarchianer sey auch den Sätzen der orientalischen zu Grunde gelegen, von welchen nur Beryllus und Paulus von Samosata genannt würden. Da jener behauptete, daß Christus erst seit seiner Erscheinung unter den Menschen zu seyn angefangen habe, so habe er die frühere persönliche Existenz Gottes des Wortes nicht annehmen können. Die wissenschaftliche Ausbildung hätten Sabellius und Paul von Samosata zuerst dem Monarchianismus gegeben, da die Kirche die Lehre von Gott dem Worte allgemein angenommen und wissenschaftlich vertheidigt hätte. Die Sabellianer hätten die Einheit Gottes aus 5 Mos. 6, 4. 2 Mos. 20, 3. und Jes. 44, 6. bewiesen, und das Verhältniß des Vaters zum Sohne aus Joh. 10, 38. und 14, 10. erklärt. Sie hätten nur eine Hypostase angenommen, und die Dreiheit der Personen für Tritheismus erklärt. Die Schrift nenne nur den Vater wahren

Gott, den Sohn nicht, obwohl er in gewissem Sinne Gott sey, und in einem engen Verhältniß zum Vater stehe, wie der heilige Geist, welches sie durch das Bild von der Sonne erklärten, und ausdrücklich behaupteten, daß Vater, Sohn und Geist nicht dem Wesen, sondern nur der Wirksamkeit nach eins seyen. (Joh. 10, 30 und 38.) Auch Paulus von Samosata habe nur eine göttliche Hypostase, den Vater, angenommen, in welchem von Anbeginn der Logos, d. h. seine Vernunft gewesen sey, nicht persönlich, sondern wie der Gedanke im Menschen, der vorübergehend im Worte erscheint. So offenbare sich Gottes Weisheit als Wort unter den Menschen durch Wirksamkeit. Dieses Wort sey eins mit dem Vater, nicht als Hypostase, sondern in so fern es aus ihm kam, Christus sey seiner Natur nach bloßer Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, und habe seit dieser Geburt erst begonnen. Sohn Gottes sey er, weil der Vater ihn seiner besondern Gnade würdigte, und präexistirend, weil er nach dem göttlichen Rathschlusse von Ewigkeit her zum Sohne bestimmt war. Gottes Wort habe in ihm gewohnt, und allein durch ihn gewirkt. (Joh. 14, 20. Phil. 2, 6.) Noëtus endlich habe gelehrt, daß Jesus der Sohn Gottes, der Christus, unser Herr sey, menschlichen Ursprungs aus hebräischem Geschlechte, nicht das Wort Gottes und keine göttliche Hypostase. Er sey von einer Jungfrau geboren, habe gelitten, und sey gestorben, um die Menschen selig zu machen. Als Sohn des Vaters sey er mit dem Vater in innigster Verbindung gestanden, aber Gott sey in ihm und er in Gott nur nach der Wirksamkeit, nicht nach dem Wesen gewesen. Der heilige Geist sey die in dem Wesen des Vaters existirende und von dem Vater ausgehende Kraft, die Christum und die Apostel und alle würdigen Menschen erleuchte. Die ältesten Unitarier seyen die Aloger gewesen.

Von einer andern Seite ist versucht worden, den Fortschritt in der Entwicklung des Dogma von Christo bei die-

sen Manichäern in folgender Weise darzustellen. Die Lehre vom Sohne habe sich, wenn sie die Einheit des Vaters festhielt, und den Sohn ganz in den Vater auflöste, dem Judenthume, wenn sie die drei Personen zu drei Göttern machte, dem Heidenthume zu nähern, Gefahr gelaufen. Bald nachdem die Gottheit Christi in dialectischer Form streng vorgetragen wurde, habe Artemon dieß als eine Neuerung erklärt, die sich dem Heidenthume nähere. Praxeas und Noëtus hätten in den Formeln des Artemons den christlichen Glauben nicht vollkommen ausgesprochen gefunden, und um der Vielgötterei auszuweichen, gar keinen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen im Vater und im Erlöser angenommen. Das wesentliche in der Lehre des Praxeas sey die Behauptung, daß man die Gottheit des Erlösers mit der Einheit Gottes nur dadurch vereinigen könne, daß man das Göttliche in ihm für ganz dasselbe mit dem Göttlichen im Vater erkläre. Nicht die Gottheit Jesu, sondern die mit der Gottheit vereinigte Menschheit desselben habe er Sohn genannt. Er habe nicht sagen können, daß der Vater gelitten habe, und auch den Geist nicht für denselben mit Vater und Sohn erklären können. Dieselben Gründe, die den Praxeas, hätten auch den Noëtus zu seiner Lehre bestimmt, und er habe dieselben Stellen für die Identität des Vaters und des Sohnes, wie jener, gebraucht. Der Sinn seiner Lehre sey nicht gewesen, zu behaupten, daß der gezeugte und der ungezeugte Gott derselbe sey, sondern nur, daß das Göttliche in dem gezeugten Menschen, der ungezeugte Gott selber, der unleidensfähige in dem leidensfähigen Menschen gewesen sey. Bei dieser Darstellung habe man immer noch annehmen können, daß auch Christus nur eine vorübergehende Offenbarung sey. Beryll nahm in diese Vorstellung das Bleibende auf. Er bezeichnete das Wesen Christi als eine eigenthümliche Umschreibung der Wesenheit, was dem kirchlichen Begriffe der Hypostase und der Hyparxis ganz gleich sey. Berylls Gegner hätten eine ewige Mehrheit in der Gottheit, ohne alle Beziehung nach aussen

verlangt, Beryll aber nur eine solche Verschiedenheit, die bloß in Beziehung auf die Offenbarung gesetzt ist. Das Eigenthümliche der Ansicht des Sabellius bestehe darin, daß er die Monas vom Vater unterschied, und nicht eine Theilung des göttlichen Wesens in Vater und Sohn annahm, sondern eine Erweiterung, ein Ausdehnen dieses Wesens in Vater und Sohn. Der Sohn ist eine eigne Umschreibung dieses Wesens, und der Vater ihm gleich. Daß die Dreiheit nichts Wesentliches in der Gottheit, sondern nur in Bezug auf die Geschöpfe da sey, hätten Sabellius und seine Gegner gelehrt; diese aber hätten behauptet, daß der Logos wesentlich und subsistirend seyn müsse, weil Gott sonst aus Wesen und Eigenschaft zusammengesetzt wäre. Dagegen habe sich Sabellius auf's stärkste erklärt. Er habe sich den Geist nur in der Gesammtheit der Gläubigen in der Kirche gedacht, und in Beziehung auf den Sohn angenommen, daß die eine selbige Gottheit die zweite Person sey, indem sie sich mit der Person des Erlösers so lange einige, als diese Person fortbestehe oder ihr Geschäft daure. Indem die eine und selbige Gottheit sich mit der Kirche einige, werde sie die dritte Person, der Geist, welcher sich durch die Fülle organisch in einander greifender Gaben kund thue. Die eine Gottheit werde Vater, indem sie sich mit der Welt einige, und werde als solcher in den Weltkräften erkannt, wie der Geist in den Gnadengaben. Vor der Vereinigung mit der Welt sey die Gottheit nicht Vater gewesen. Die ganze Dreiheit sey der offenbare Gott, das göttliche Wesen an und für sich in seiner Einheit der verborgene Gott. Diesen monarchianischen Lehren setzten sich vorzüglich die alexandrinischen Väter entgegen, welche in der platonischen Philosophie ihrer Zeit einen Theil der Gründe für diese Widerlegung finden zu können überzeugt waren.

In diesen Untersuchungen hieng alles von dem Begriffe des Johanneischen Logos ab, und da der Logosbegriff überhaupt von Philo auf der einen und von den neuplatoni-

schen Philosophen auf der andern Seite vielfach behandelt worden war und ein großer Theil der Väter diese Behandlung kannte und benützte, so ist zum Verständniß ihrer Ansichten die Kenntniß der philonischen und der platonischen Lehre vom Logos unentbehrlich. (Gfrörer Geist des Urchristenthums. Th. 1.) Logos bedeutet bei Philo überhaupt Vernunft und Rede, die ausgesprochene Rede (λ. προφορικός) und die in Gedanken wohnende (λ. ἐνδιάθετος), doch so daß diese Ausdrücke nur vom menschlichen Logos gebraucht und nirgends ausdrücklich auf den göttlichen übergetragen werden. Der göttliche Logos ist also die Rede, das Wort Gottes, auch göttliches Gebot. Das A. T. und Moses selbst heißen heiliger Logos. Die Vernunft Gottes ist der ὀρθὸς λόγος, der das Ziel der menschlichen Handlungen ist, und in der Natur als deren Kräfte erscheint. Die Logoi sind den Engeln gleichgestellt. Außerdem kommt λόγος bei Philo in der Bedeutung von Verhältniß vor. In Gott ist der Logos einmal der Ort der Ideen, der Umkreis aller Urbilder, und dann das die wirklichen Kräfte der sichtbaren Welt Umfassende. Der λόγος νοητός ist das Vermögen des Schaffenden, der Verstand Gottes, die Idee aller Ideen im göttlichen Verstande. Denn wie der Mensch, so müsse ja auch die ganze Welt nach dem Bilde Gottes geschaffen worden seyn. Der Logos ist der allgemeinste Urbegriff und von ihm geht die Theilung aller Dinge aus, er theilt die Seele in die vernünftige und unvernünftige, die Rede in wahre und falsche, die Sinnenwelt in deutliche und undeutliche Erscheinungen, wie er auch bei der Schöpfung der Urheber der Theilung gewesen ist. In ihm als der Idee der Ideen wohnt gleichsam die intelligible Welt. Jede Gattung in der wirklichen Welt hat ihre Idee in der Ideenwelt, welche übersinnlich ist, wie die Ideen ohne Qualität höchst vollkommen, unendlich und über ihre Abbilder weit erhaben, doch aber begränzt sind. Der Logos ist auch weltbildend und verhält sich als solcher wie die menschliche Rede zum Geiste (νοῦς), Gott

regiert durch ihn die Welt, wie er sie, die von ihm ist (ὑπό) durch ihn (διά) geschaffen hat. Gott und der Logos sind sich ohne Zwischenraum unendlich nahe; Gott ist der Sprechende, der Logos der Gesprochene. Der Logos bringt entweder als schöpferische Ideenkraft die Gattungen hervor, oder der Logos und die Ideen bilden sich der Materie ein, welche nach seiner Idee präexistirte. Er erhält die Welt als ihr einwohnende göttliche Kraft, und ist ihr Gesetz, ihre Vorsehung. Was Gott nach außen thut, thut er durch den Logos, vorzüglich erhält der Mensch durch diesen Weisheit und Tugend; der Logos strömt Weisheit und Seligkeit in den Menschen ein. So schildert Philo den Logos, mit ähnlichen Ausdrücken bezeichnet er die göttliche Weisheit. Denn er unterscheidet auch eine göttliche und eine menschliche Weisheit, die nur ein schwaches Abbild der göttlichen ist. In der Weisheit wohnt Gott, sie ist Weltschöpferin, sie giebt den Menschen Wahrheit und Tugend, und ist die Vertheilerin, wie der Logos der Vertheiler ist. Sie ist einmal eine Eigenschaft, die vom menschlichen Verstande auf den göttlichen übertragen wurde, dann eine Weltkraft, welche die Wirkung Gottes auf die Welt vermittelt. Dieselben Prädicate, welche dem Logos und der Weisheit beigelegt werden, kommen zuweilen auch vom heiligen Geiste vor. Πνεῦμα ist einmal die bewegte Luft, dann die Weisheit des Weisen. Der Geist (νοῦς) erhält das wahre Leben, die Fähigkeit zur Tugend und zur Erkenntniß des höchsten Wesens dadurch, daß Gott durch das πνεῦμα seine schaffende Kraft auf den Menschen überträgt, theils aus Liebe, theils um ihn zurechnungsfähig zu machen. Die Seele der Seele, ihr edelster Theil, ist der göttliche Geist, der in den meisten Menschen verdunkelt, nur durch göttliche Wirkung hell werden kann, wo dann die Seele das Höchste erkennt, das Beste wählt und die Bösen straft. Der göttliche Geist als himmlische Kraft besucht die Menschen bald, bald verläßt er sie, er zieht nach

oben. Dieser Geist ist auch ein prophetischer Geist, weil er die Wahrheit selbst ist und in alle Wahrheit leitet, und denjenigen, welchen er sich mittheilt, auch die Zukunft enthüllt, welches der höchste Beweis der Weisheit ist. Dieser göttliche Logos ist bei Philo eine Person. Er ist Hoherpriester und Bild Gottes. Unter dem Bilde des Hohenpriesters wird er als Vater andrer Logoi dargestellt, und als der, der nicht Gott und nicht Mensch ist, und in der Mitte zwischen beiden steht.

Philo hat einmal die platonische Ideenlehre auf den Logos übertragen, dann aber folgende zu seiner Zeit unter den jüdischen Theosophen herrschende Ansicht gleichfalls aufgenommen. Der Logos ist die älteste Schöpfung Gottes. Er ist nicht ungezeugt wie Gott, er ist nicht erschaffen, wie die endlichen Wesen, sondern er ist der Sohn des ewigen Vaters und dessen Ebenbild, er ist der Urmensch, der Schöpfer der Welt, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Schutzengel, der Vertreter, der Hohepriester der Welt, er ist der oberste Engel, der Untergott, der Regierer der Welt, welchen der höchste Gott eingesetzt hat, weil er wegen seiner Reinheit das Unreine, d. i. die Materie nicht berühren darf. Er heißt Hoherpriester, Mensch Gottes, Bild, Aufgang, erstgeborner oder ältester Sohn Gottes, Anfang, Testament, Name Gottes, sehender Israel, Erzengel, Paraklet, Fürbitter, ὕπαρχος.

So ist der Begriff des Logos und sein Verhältniß in Folge platonischer Ideen und der Andeutungen des A. T. bei Philo dargestellt. Auf die philosophirenden, besonders die alexandrinischen Väter wirkte aber außer Philo auch die ammonische Philosophie, deren vollkommenste Ausführung Plotinus gegeben hat. An der Spitze dieser Philosophie steht das über alles Seyn und Denken erhabene Eine, welches ohne alle Qualität ist und von dem nichts ausgesagt werden kann, das Nichtseyende in Bezug auf alles endlich Seyende, das aber Quelle alles Seyenden

und als absolut Gutes zugleich Quelle alles Guten ist. Alles ist nur dadurch, daß es an diesem Einen Theil nimmt, d. h. daß es eines ist, es ist nur dadurch gut, daß es an diesem Guten Theil nimmt. Dieses Eine und Gute muß als Vollkommenstes sich mittheilen. Seine Fülle strömt über, und es erfolgt die erste Zeugung, der νοῦς, der von dem Einen erfüllt ist und nach ihm blickt. Diese Zeugung ist eine ewige, unzeitliche, welche durchaus keine Veränderung und Bewegung in dem Erzeugenden hervorbringt. Der νοῦς ist das Bild des Einen. Er ist immer beim Einen und nur dadurch von demselben unterschieden, daß er ein andrer ist, und daß er nicht die primitive, sondern eine abgeleitete Einheit hat. Er schaut das Eine an und findet sich als ein von demselben Unterschiedenes und doch wieder als dasselbe. Indem er aber auf das Eine hinschaut, in dem die Möglichkeit alles Wirklichen enthalten ist, und in dem er dieses Eine denkt, erhält dadurch das Mögliche Bestimmung und Gestaltung, und es entstehen die intelligiblen Dinge, die Ideen, welche manchfaltig und doch im νοῦς wieder eines sind. Diese Ideen sind alles Seyende. Der sie zusammenfassende νοῦς ist einmal der Inbegriff aller Ideen, d. h. alles Gedachten und zugleich der Inbegriff alles Seyenden, weil in den Ideen alles Seyende ist. Der νοῦς ist als Denken das wahre, vollkommene Leben, er ist die Wahrheit und die intelligible Welt. Das Eine ist der erste, der νοῦς der andere Gott, welcher geringer als der erste ist, weil er seine Wesenheit aus ihm hat. Ueber alles andre aber ist er erhaben, und alles andre hat seinen Grund in ihm. Von diesem νοῦς nun strömt als nothwendige Folge der in ihm wohnenden schöpferischen Kraft das dritte Princip, die Seele aus, die Seele des All nemlich, welche ein Logos und Bild des νοῦς ist, zu dem sie sich eben so verhält, wie der Nus zum Einen, also abhängig von ihm und geringer als derselbe ist. Die einzelnen Seelen entstehen aus dieser Allseele auf dieselbe Weise, wie die

Ideen aus dem Nus, und wie der Nus die intelligible, so schaffe diese Seele die sinnliche Welt.

Eines, Nus und Seele bilden also die sogenannte plotinische Trinität.

Die alexandrinischen Väter Clemens und Origenes haben die von Philo und von den neuplatonischen Philosophen, deren Ideen Plotinus vollständig ausführte, vorgetragene Lehre von der Entfaltung des Göttlichen gekannt, und theilweise auf die christliche Lehre von der Dreieinigkeit übergetragen. (Origenes. v. G. Thomasius. Nürnb. 1837. 8.)

Wie nahe Clemens der philonischen Ansicht vom Logos gestanden sey, erhellt daraus, daß er die Natur des Sohnes als die nächste an dem einen Allmächtigen beschreibt, aus dem sie gezeugt sey, als die eine erhabenste, welche alles nach dem Willen des Vaters ordnet, und das All aufs beste steuert, und alles unermüdlich wirkt, weil sie in ihrer Wirksamkeit beständig auf die verborgenen Gedanken (ἐννοίας) hinblickt. Der Sohn Gottes wird von allen Propheten die Weisheit genannt, er ist der Logos des Allvaters, nicht der λ. προφορικός, sondern die offenbarste Weisheit und Güte Gottes, die allmächtige, vor allen seyende, wahrhaft göttliche Kraft und Weisheit. Er wird nicht getheilt und nicht gesondert, bewegt sich nicht von einem Orte zum andern, ist stets allenthalben, nirgends umfaßt, ganz Nus, ganz väterliches Licht, ganz Auge, alles sehend, alles hörend, alles wissend, in Kraft die Kräfte erforschend. Ihm ist das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen, ihm, dem väterlichen Worte, der die heilige οἰκονομία wegen dessen zeiget, der da unterworfen hat. Die Idee ist der Gedanke Gottes, von den βαρβάροις Logos genannt, und dieser Logos geht aus, als der Ursächer der Schöpfung und zeugt sich dann selbst, wenn er Fleisch wird, um sichtbar zu werden. Der väterliche Logos ist aber nicht der fleischgewordene, sondern dieser ist eine Kraft Gottes, gleichsam ein Ausfluß des

Logos, der als Nus die Herzen der Menschen durchdringt. Gottes Bild ist sein Logos, der ächte Sohn des Nus, das urbildliche Licht des Lichtes; des Logos Bild aber ist der wahrhafte Mensch, der Nus im Menschen, von dem deshalb gesagt wird, daß er nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes geworden ist; der göttliche Logos, der offenbarster Gott wahrhaft ist, ist dem Allherrscher gleich, weil er sein Sohn ist. Der Sohn ist im Vater, der Vater im Sohne; keiner ist ohne den andern. Er ist Gott unbefleckt in Menschengestalt, dem väterlichen Willen dienend, Gott Logos, der zur Rechten des Vaters auch der Gestalt nach Gott ist. Er wird nicht Eines als Eines, auch nicht Vieles als Theile, sondern er wird als All Eines, weshalb er auch Alles ist und als Kreis aller Kräfte diese alle zusammenfaßt und einet. Der Allvater ist einer, der Alllogos ist einer, und so ist auch der heilige Geist allenthalben einer und derselbe. Der Herr Jesus ist der Logos Gottes, der fleischgewordene Geist.

Im Systeme des Origenes ist Gott ein reingeistiges Wesen, welches durchaus nicht körperlich oder mit körperlichen Eigenschaften gedacht werden darf, er ist das einfache, absolut eine Wesen, der Seyende, der alle Qualitäten in sich begreift, und der Grund seiner selbst so wie aller andern Wesen ist. Als absolut Seyendes ist er zugleich absolut Gutes und Grund alles Guten in den Geschöpfen. Da aber das Böse seinem Wesen entgegen und die Geschöpfe in sittlicher Beziehung verschieden sind, so ist Gott auch der Gerechte, und seine Gerechtigkeit ist das Gesetz der Welt. Seine Gerechtigkeit ist Güte, und seine Güte Gerechtigkeit; denn seine Strafen sind nur Wohlthaten, weil sie den Zweck der Besserung haben. Gottes Wesen ist das höchst Wirksame, er muß sich also ewig offenbaren. Dieß thut er in dem Sohne, und er ist nur Vater durch den Sohn, er ist nur allmächtig, weil eine Welt vorhanden ist, und nur gütig, weil er

diese Güte erweiset. Demnach muß die Welt und der Sohn ewig seyn.

Indem Gott aus seiner Einheit herausgeht, und sein Leben und Seyn sich entwickelt, werden seine Gedanken, weil sie real sind, persönlich selbstständig in einem ihm vollkommen gleichen Bilde, dem Sohne, der die lebendige Hypostase der göttlichen Gedanken, die selbstständige persönliche Weisheit ist. Der Sohn ist die Einheit der sämmtlichen urbildlichen und weltbildenden Gedanken, die zusammengenommen die Weisheit sind. Die Zeugung des Sohnes durch den Vater ist anfangslos und ewig; es war nie eine Zeit, da der Vater nicht Vater war, die Zeugung dauert auch ewig fort, und ist nicht sinnlich, nicht ein Ausfluß, sondern ein Ausgehen wie das des Willens aus dem Geiste, bei welchem der Geist auch unverändert bleibt, oder wie das Ausgehen des Glanzes vom Lichte. Durch dieses Ausgehen wird der Sohn eine selbstständige und gleichwesentliche Kraft Gottes, welcher die erste, ursprüngliche Kraft alles giebt, was die zweite hat. Der Sohn ist nicht ein Geschöpf im gewöhnlichen Sinne, sondern ungezeugt, Gott aus Gott, göttlicher Natur und göttliches Wesens, und sein Schaffen ist nur als eine Entwicklung dieses Wesens anzusehen, welche mit dem Acte der Zeugung beginnt. Weil der Sohn sein Wesen unmittelbar vom Vater hat, so ist er selbst Gott, und bleibt Gott, weil er fortwährend am Vater Theil nimmt. Indem der Sohn Gott weiter in der Welt offenbaret, und die Gottheit, die in ihm ist, ausströmen läßt, entstehen intelligible Wesen, Götter. Obwohl der Sohn eins mit dem Vater ist, so ist er doch ein andrer als der Vater durch sein selbstständiges Wesen, das ihn sowohl vom Vater als von den andern Wesen unterscheidet. Nicht eine numerische Einheit besteht zwischen Vater und Sohn, sondern eine geistige Einheit der Substanz, des Denkens, des Wollens, der Liebe, der Macht und der Wirksamkeit. Der Sohn ist vom Vater abhängig und geringer als der Vater. Er ist der zweite Gott, und weil seine

Wirksamkeit vom Vater ausgeht, ist er auch an Macht, Würde und Herrschaft unter dem Vater. Er ist den Geschöpfen gleich, weil er für sie sein Daseyn hat, aber verschieden von ihnen, weil er dieses sein Daseyn unmittelbar durch Zeugung vom Vater hat, und nicht aus Gnaden, sondern von Natur Sohn Gottes ist. Er steht in der Mitte zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem. Anbetung gebührt dem Vater allein, dem Sohne nicht, durch den man nur zum Vater beten soll. Der Sohn ist eins, aber doch Inbegriff von Vielen; er ist selbst die intelligible Welt, die absolute Vernunft und Prinzip der Vernunft für alle Wesen. Der Logos (die Vernunft) in uns ist derselbe mit dem Logos, der im Anfange beim Vater war, und der Logos wohnt in verschiednen Graden in allen vernünftigen Wesen, und ist als absolute Vernunft Wahrheit, und als Offenbarer der Wahrheit Licht. Alle Gottesoffenbarungen vom Anfang an, auch bei Juden und Heiden sind durch ihn geschehen, und er führt uns zum Anschauen des Absoluten, daß wir den Vater erkennen, wie ihn der Sohn erkennt, und wie der Vater uns erkennt. Alle sittliche Kraft alles geistige Leben kommt vom Sohne insofern er Leben ist, und weil dieses Leben heilig und gerecht ist, so ist der Sohn als Leben auch die absolute Gerechtigkeit und Heiligkeit und ihre Quelle.

Der heilige Geist ist dem Vater und dem Sohne gleich, er ist eine Hypostase, eine durch den Sohn hervorgebrachte selbstständige Persönlichkeit. Er ist das erste und höchste durch den Sohn vom Vater hervorgebrachte Wesen, dem der Sohn (welchem er also untergeordnet ist), das Seyn und dessen eigenthümliche Beschaffenheit giebt, und der alles was er ist, durch Theilnahme an dem Sohne wird, aber nicht zeitlich, sondern durch ein ewiges Werden, weil der Begriff der Zeit auf das Göttliche nicht angewandt werden darf. Der Geist ist Inbegriff und Wesen der Gnadengaben, die Gott durch den Sohn wirkt, und seine Wirksamkeit geht nur auf die Heiligen und gieng im A. T. nur auf die Propheten und einige Fromme. Er wird jedem das, dessen

jeder bedürftig ist, verklärt Christum in den Gläubigen und führt sie nach und nach zur höchsten Vollkommenheit. Wer auf dem Wege zu dieser Vollkommenheit stille steht, begeht die Sünde wider den heiligen Geist, welche eben deshalb mehr zugerechnet wird, als die gegen den Vater und die gegen den Sohn.

Origenes nimmt also drei göttliche Hypostasen, Vater Sohn und Geist an, welche die Trias ausmachen, und nicht Einer, sondern Eines sind. Sie sind eins durch das göttliche Seyn, welches nur im Vater ursprünglich, im Sohn und Geist aber abgeleitet ist. Der Vater allein ist ungezeugt und steht so hoch über Sohn und Geist, als beide über den Geschöpfen stehen. Die erste ursprüngliche Offenbarung des Vaters ist der Sohn, der dann das durch den Vater erhaltene Leben auf alle andern Wesen fortpflanzt, und zu dem der heilige Geist in demselben Verhältnisse steht, wie er selbst zum Vater.

Der Vater wirkt auf alles, indem er allem das Seyn giebt, der Sohn auf die vernünftigen Wesen durch Mittheilung der Vernunft, der Geist auf die Heiligen durch Vollendung der Erleuchtung, Heiligung und Beseligung.

So hatte sich die Lehre von der Dreieinigkeit ausgebildet, als der arianische Streit eine allgemeine Theilnahme daran wirkte und eine symbolische Bestimmung der Lehre von dem Verhältnisse des Vaters zum Sohne durch die Synode von Nicäa veranlaßte.

Den Uebergang zu dem arianischen Streite bildet die schon erwähnte Differenz, welche sich über das Verhältniß des Vaters zum Sohne zwischen den Bischöfen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom erhob. Jener war einer der Schüler des Origenes, welche die Lehre ihres Meisters wahrscheinlich beibehielten. Einer derselben Theognostus wenigstens lehrt ausdrücklich, daß die Wesenheit des Sohnes nicht von aussenher oder aus dem Nichtseyenden komme, sondern aus der Wesenheit des Vaters, wie der Glanz aus dem Lichte, der Dampf aus dem Wasser entstehe,

als ein Abfluß aus der Wesenheit des Vaters, so daß diese dabei keine Theilung und keine Verminderung erleide, indeß der Sohn ihr Bild habe. Der Vater müsse einen Sohn haben, als Sohn sey dieser aber ein Geschöpf, und herrsche nur über die vernünftigen Wesen. Die Existenz des heiligen Geistes bewies er ausdrücklich, und Photius bemerkt daß er ausserdem ganz dem Origenes in dessen Werke de principiis folge. Ein andrer Schüler des Origenes, Pierius, setzte Vater und Sohn als zwei Wesenheiten oder zwei Naturen, weil er diese Worte für das Wort Hypostase brauchte; ordnete aber den heiligen Geist dem Vater und dem Sohne unter. Auch Gregor der Wunderthäter bemerkte, daß Vater und Sohn wohl für die Reflexion zwei, der Hypostase nach aber nur Eines seyen, und bediente sich für den Sohn der Worte *κτίσμα* und *ποίημα*.

Dem Dionysius von Alexandrien wurde Schuld gegeben, daß er den Sohn Gottes ein *ποίημα* und *γεννητόν* genannt, und behauptet habe, daß er seiner Natur nach nicht eigenthümlich, sondern der Wesenheit nach dem Vater fremd gewesen sey; und als *ποίημα* nicht eher habe seyn können, als er geworden sey. Die Arianer, welche seine Sätze mißverstanden, (wie frühere, über welche Dionysius selbst sich beklagt,) weil sie dasjenige was er vom *λόγος προφορικός* sagte, als auch vom *λ. ἐνδιάθετος* gesagt ansahen, stellten seine Ansicht so dar, als ob er gelehrt hätte, daß der Vater und der Sohn nicht ewig seyen; Gott sey einmal ohne den Logos gewesen, und der Sohn nicht eher als er geworden sey; es sey eine Zeit gewesen, da er nicht war; er sey nicht ewig, sondern später dazu geworden; er nenne den Vater ohne den Sohn, und den Sohn ohne den Vater, und trenne den Sohn weit vom Vater. Basilius der Große erklärt diese Aeusserungen des Dionysius aus dem Bestreben der sabellianischen Lehre aufs stärkste zu widersprechen, und daher kam es denn wohl auch, daß Dionysius den heiligen Geist als geschaffen und als Diener bezeichnet und ihm die Gottheit absprach.

Diese Beziehung auf Sabellius wird wahrscheinlich durch die Aeusserungen des Dionysius von Rom, der sich sowohl gegen diejenigen erklärt, welche die Monarchie Gottes in drei gesonderte Kräfte, Hypostasen und Gottheiten theilten, als gegen den Sabellius, der sage der Sohn sey der Vater. Man müsse aber mit dem Gott des All den göttlichen Logos vereinigen, und auch den heiligen Geist in die innigste Verbindung mit ihm setzen, und die heilige Trias auf den einen allmächtigen Gott des All als auf ihren Gipfel beziehen. Dem Satze, daß der Sohn ein Geschöpf sey und auf dieselbe Weise geworden wie die andern Gewordenen, widerspreche die heilige Schrift, welche von ihm eine geziemende Zeugung aber nicht eine πλάσις oder ποίησις aussage. Es sey eine Lästerung den Sohn als gleichsam mit Händen gemacht darzustellen. Wäre er geworden, so war er einmal nicht, und dann wäre Gott einmal ohne Logos, Kraft und Weisheit gewesen. Nur dadurch könne man die Monarchie und die Trias zugleich retten, daß man an den allmächtigen Gott den Vater und an seinen Sohn Jesus Christus, und an den heiligen Geist glaube, und den Logos mit dem Gott des All einige.

Diese Bemerkung des römischen Bischofs bewog den Dionysius von Alexandrien seine Ansicht zu erläutern und zu modificiren. Er lehrte nun, daß Gott immer Vater und daß Christus als Logos, Weisheit und Kraft, die ja immer im Vater seyn müßten, auch immer gewesen sey. Der Sohn habe aber sein Seyn nicht von sich sondern vom Vater, und sey als Glanz des ewigen Lichtes ewig, da das Licht nie ohne Glanz zu denken sey. Er ist Licht aus Licht. Der Vater ist nicht ohne das Kind. Er ist die Quelle, der Sohn der Strom; denn der Logos ist ein Abfluß des νοῦς. Wie beim Menschen der Gedanke des Herzens zum Worte wird, und doch derselbe bleibt im Herzen und im Worte so ist der in Gott befindliche Logos und der aus ihm ausgegangene Logos derselbe. Der Nus ist der innenseyende Logos, der Logos ist der herausgehende Nus. Der Nus

an sich seyend, ist gleichsam der Vater des Logos, und dieser gleichsam sein Sohn, der unmöglich vor jenem aber auch nicht ausserhalb mit jenem ist. Der Vater ist der größte und allgemeine Nus und hat den Sohn als seinen ersten Logos, Dolmetscher und Boten. Die Monas erweitert sich ungesondert zur Trias, die Trias wird ungemindert in der Monas zusammengefaßt. Das Wort ὁμοούσιος finde sich nicht in der Schrift, es drücke aber die bisher von ihm vorgetragenen Sätze über das Verhältniß des Vaters zum Sohne vollkommen aus, wie auch alle von ihm gebrauchte Vergleichungen bewiesen.

Durch die bisher geschilderten Untersuchungen waren die Sätze festgestellt worden, daß der Sohn von Ewigkeit in dem Vater gewesen und vor der Schöpfung aus ihm hervorgegangen sey. Dieß läugnete der alexandrinische Presbyter Arius, und behauptete gegen seinen Bischof Alexander aufs entschiedenste, daß der Sohn nicht ungezeugt (ἀγέννητος) und durchaus kein Theil des Ungezeugten sey, daß er aber auch aus keinem Stoffe (ὑποκειμένου) sey; vielmehr sey er durch den Willen des Vaters vor allen Zeiten zur Existenz gelangt als vollständiger Gott, eingeboren, unveränderlich; ehe er gezeugt oder geschaffen, oder begränzt (ὁρισθῇ) oder begründet wurde, war er nicht, denn er ist nicht ungezeugt. Der Sohn hat einen Anfang, der Vater ist anfangslos, der Sohn ist aus Nichtseyendem, denn er ist weder ein Theil Gottes, noch aus einem Stoffe. Der eine allein ungezeugte Gott hat vor ewigen Zeiten einen Sohn gezeugt, durch welchen er die αἰῶνας und das Uebrige gemacht hat. Der Zeugende hat nicht scheinbar, sondern wahrhaft durch seinen eignen Willen dem Sohne die Existenz gegeben, und dieser ist unwandelbar und unveränderlich, ein vollkommenes Geschöpf Gottes, aber nicht wie die andern Geschöpfe oder Erzeugnisse, nicht eine valentinische προβολή, nicht manichäisch ein gleichwesentlicher Theil des Vaters, nicht, wie Sabellius meinte, Sohnvater, wodurch die Monas zertrennt wird, auch nicht wie Hiera-

kas der das Bild von einer an der andern angezündeten Fackel auf dieses Verhältniß anwandte, sondern durch den Willen Gottes vor allen Zeiten geschaffen, und Seyn und Leben vom Vater nehmend *καὶ τὰς δόξας συνυποσήσαντος αὐτῷ τῦ πατρός.* Der Vater beraubte sich, indem er ihm die Erbschaft von Allem gab, dessen nicht, was er ungezeugt in sich hat. Denn er ist die Quelle von Allem. Also sind drei Hypostasen, und der Gott, der Ursächer von allen ist anfangslos allein; der Sohn ist zeitlos vom Vater gezeugt, vor den Zeiten geschaffen und gegründet und war nicht, bevor er gezeugt wurde; sondern zeitlos vor allen gezeugt hat er allein seine Existenz vom Vater. Er ist nicht ewig oder gleichewig oder gleich ungezeugt mit dem Vater, hat auch das Seyn nicht zugleich mit dem Vater, sondern als Monas und Princip von allen ist der Gott vor allen, also auch vor dem Sohne. Insofern er nun von Gott das Seyn, und die Herrlichkeiten und das Leben hat, und alles ihm übergeben worden ist, insofern ist der Gott sein Princip (*ἀρχή*), denn er herrscht (*ἄρχει*) über ihn als der sein Gott und vor ihm ist. Wenn das „aus ihm" und „aus seinem Leibe" und „ich bin vom Vater ausgegangen und komme" als sein gleichwesentlicher Theil und als eine Emanation (*προβολή*) von einigen verstanden wird, so wäre der Vater zusammengesetzt und theilbar und veränderlich und körperlich und das Unkörperliche wäre körperlichen Eindrücken unterworfen. Gott war nicht immer Vater, sondern wurde es erst; der Sohn war nicht immer, denn er war nicht, bevor er gezeugt war; er ist nicht aus dem Vater, sondern hat seine Existenz aus dem Nichtseyenden, und er ist nicht von der Wesenheit des Vaters (*ἴδιος τῆς τῦ πατρὸς ὐσίας*); denn er ist ein Geschöpf und Gemächt. Christus ist nicht wahrer Gott, sondern auch er wurde durch Theilnahme gegöttlichet. Der Sohn kennt den Vater nicht genau, der Logos sieht den Vater nicht vollkommen, versteht und kennt ihn nicht genau. Er ist nicht der alleinige und wahrhafte Logos des Vaters; sondern bloß dem Namen nach Logos

und Weisheit, und bloß durch Gnade heißt er Sohn und Kraft. Er ist nicht unveränderlich wie der Vater, sondern von Natur veränderlich wie die Geschöpfe, und es mangelt ihm die vollständige Erfassung des Vaters durchs Erkennen.

Gott war erst allein, da war Logos und Weisheit noch nicht; erst als Gott uns schaffen wollte, da machte er einen und hieß ihn Logos und Weisheit und Sohn, um uns durch ihn zu schaffen. Es giebt zwei Weisheiten. Die eine ist die eigenthümliche die bei Gott ist und in welcher der Sohn gezeugt ist, der durch die Theilnahme an dieser Weisheit Logos und Weisheit heißt, und so ist auch ein anderer Logos in Gott ausser dem Sohne. Seiner Natur nach ist der Sohn, wie alle, veränderlich, seinem eignen freien Willen nach aber bleibt er gut, so lange er will; wenn er will, kann auch er sich ändern, da er von veränderlicher Natur ist. Gott sah voraus, daß er gut seyn werde, und gab ihm im voraus die Herrlichkeit, die er nachher wegen der Tugend hatte. Gott sah seine Werke voraus, und deshalb ließ er ihn einen solchen werden.

Das ist die Lehre des Arius. Ihre Hauptsätze widerlegte Alexander dadurch daß er einmal den Ausdruck Joh. 1, 18. in dem Schooße des Vaters, davon herleitete, daß der heil. Geist dadurch die Unzertrennlichkeit des Vaters und des Sohnes habe anzeigen wollen, und aus Joh. 1, 3. den Satz bestritt, daß der Sohn einmal nicht gewesen sey, da nach dieser Stelle ja alles durch ihn wurde. Wenn dieß der Fall ist, so hat er alles aus Nichtseyendem gemacht. Das Seyende aber ist von dem aus Nichtseyendem Gewordenen sehr verschieden und ihm entgegengesetzt. Es ist also zwischen Vater und Sohn nicht einmal ein denkbarer Unterschied. Die Welt ist aus Nichtseyendem geschaffen und ihr Ursprung ist also später. Johannes wollte weil er das „War" des Logos bedachte, das alle Vernunft übersteigt, seine Zeugung und seine Machung nicht aussprechen, er wollte nicht mit demselben Worte das Machende und das Gewordene nennen. Er wollte ihn damit nicht als

ungezeugt bezeichnen, denn nur der Vater ist ungezeugt, sondern nur andeuten daß die unaussprechliche Hypostase des Eingebornen über allen menschlichen und vielleicht auch englischen Begriff ist. Da alles durch den Sohn geschaffen ist, so sind auch alle Zeitbestimmungen durch ihn geworden. Der Vater ist und der Sohn ist immer bei ihm durch den er Vater heißt, und dadurch ist der Vater immer vollkommen, und hat den Sohn nicht in der Zeit, nicht in einem Zwischenraume, nicht aus Nichtseyendem geschaffen. Die Sohnschaft des eingebornen Sohnes hat zwar nichts mit menschlicher Sohnschaft gemein, weil sie von Natur die väterliche Gottheit erhält, und diejenigen, die den Geist der Sohnschaft empfangen, zu Söhnen Gottes (nicht φύσει, sondern θέσει) macht. Dadurch, daß der Herr sagt: Ich und der Vater sind eins, nennt er sich nicht den Vater, und macht nicht aus den ihrer Hypostase nach zwei seyenden Naturen eine, sondern bezeichnet bloß die in ihm ausgedrückte durchaus vollkommene Aehnlichkeit mit dem Vater, dessen vollkommenes Bild er ist. Zwischen dem ungezeugten Vater und dem aus Nichtseyendem Gewordenen ist ein großer Abstand, den die eingeborne Natur vermittelt. Die Kirche glaubt an den einen Herrn Jesus Christus, den eingebornen Sohn Gottes, der nicht aus dem Nichtseyenden gezeugt ist, sondern aus dem seyenden Vater, nicht nach den körperlichen Aehnlichkeiten, als Theilungen (τομὰς) oder Ausflüssen sondern unaussprechlich und so daß seine Hypostase jeder gezeugten Natur unerforschlich ist, da die Natur der Vernunftwesen auch die Kenntniß der väterlichen θεογονία nicht faßt; sie glaubt an den wie der Vater unveränderlichen, unbedürftigen und vollkommenen Sohn, der dem Vater ähnlich ist (ἐμφερῆ) und bloß dadurch unter dem Vater steht, daß er nicht ungezeugt ist, der das Sohnseyn ewig aus dem Vater hat, ohne daß er deshalb doch ungezeugt wäre, denn das Ungezeugte ist das dem Vater allein gebührende ἰδίωμα.

Die Schriftstellen, welche Alexander für seine Ansicht anführt, sind: Ps. 45, 8. Joh. 1, 18. 1, 1. Jes. 53, 8.

Matth. 11, 27. Hebr. 1, 2. 3. Col. 1, 16. Sprüchw. 8, 30. Röm. 8, 32. Matth. 3, 17. Ps. 2, 7. Ps. 110, 3. Joh. 10, 30. Joh. 14, 8. 9. Ps. 36, 10. 1 Joh. 5, 1. Joh. 14, 27. 28.

Der Streit der beiden Partheien verbreitete sich über die ganze Kirche und Constantin der Große berief, nachdem ein Versuch zur Vermittelung fehlgeschlagen war, die Synode von Nicäa (325.), welche die Kirchenlehre über das Verhältniß des Sohnes zum Vater feststellte, und die Ansicht des Arius verwarf. Sie setzte fest den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater, eingeboren, d. i. aus der Wesenheit des Vaters, Gott aus Gott und Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gotte, gezeugt, nicht gemacht, gleichwesentlich dem Vater, durch den alles wurde im Himmel und auf Erden, der wegen uns Menschen und wegen unsres Heiles herabkam, und Fleisch und Mensch wurde, der litt und am dritten Tage auferstand, gen Himmel fuhr, und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heiligen Geist. Diejenigen aber, die da sagen, daß eine Zeit war, da der Sohn Gottes nicht war, und daß er nicht gewesen sey, ehe er gezeugt wurde, oder daß er aus Nichtseyendem geworden sey, oder die sagen, daß er aus einer andern Hypostase oder Wesenheit sey, wandelbar oder veränderlich, die verdammt die heilige, katholische und apostolische Kirche. Die Vergleichung mit dem frühern Glaubensbekenntniß der morgenländischen Kirche zeigt, welche genaueren Bestimmungen durch die Synode von Nicäa in das allgemeine Glaubensbekenntniß der Kirche gekommen sind. Der Zusatz „aus der Wesenheit des Vaters" war nothwendig, um dem Mißverstande vorzubeugen, als ob der Sohn nur eben so wie alles Uebrige aus Gott sey, und das „gleichwesentlich", um anzuzeigen, daß nicht bloß von einer Aehnlichkeit, sondern von einer vollkommnen Gleichheit des Vaters und des Sohnes die Rede sey.

Dieses Glaubensbekenntniß von Nicäa erlangte nicht sogleich allgemeine Annahme. Ein großer Theil der asiatischen Bischöfe erklärte sich besonders gegen den Ausdruck „gleichwesentlich", weil er nicht schriftmäßig sey, und weil man sich diesen Ausdruck nur unter dem Bilde einer προβολή, oder eines Ausflusses oder einer Theilung denken könne, deren keiner auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater passe. Ihrem Widerspruch kam zur Hülfe, daß Constantin d. Gr. selbst durch seine Schwester Constantia den Arianern günstig gestimmt wurde, und erlaubte, daß Arius zurückberufen und für rechtgläubig erklärt werde, nachdem er ein Glaubensbekenntniß unterschrieben hatte, in welchem er seinen Glauben an den Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, den aus demselben vor allen Aeonen gezeugten Gott Logos, durch welchen alles geworden sey, ausgesprochen hatte.

Die Gegner des nicänischen Glaubensbekenntnisses theilten sich selbst in verschiedne Partheien, welche eine Reihe von Glaubensbekenntnissen aufsetzten. So hielt diejenige Parthei, welche von dem Bischofe Eusebius von Nicomedien den Namen Eusebianer hatte, im Jahre 341 vier Synoden in Antiochien und erklärte auf der ersten, daß sie keine Arianer seyen, sondern dem alten Glauben der Kirche folgten, indem sie bekennten, daß ein eingeborner Sohn Gottes sey, der vor allen Aeonen existire und bei dem Vater sey der ihn gezeugt habe. Auf der zweiten sprachen sie aus, daß der Sohn der eingeborne Gott sey, durch welchen alles geworden, und der vor den Aeonen aus dem Vater gezeugt sey, Gott aus Gott, Ganzer aus Ganzem, Einer aus Einem, Vollkommener aus Vollkommenem, lebendiger Logos, lebendige Weisheit, unwandelbar und unveränderlich, das wechsellose Bild der Gottheit, der Wesenheit, des Willens, der Kraft und der Herrlichkeit des Vaters, der Logos Gottes, der im Anfange bei Gott war, so daß der Vater wahrhaft Vater sey, und der Sohn wahrhaft Sohn

und der heilige Geist wahrhaft heiliger Geist, so daß diese Worte nicht ohne Bedeutung seyen, sondern ganz streng die jedem eigenthümliche Hypostasis, Ordnung und Herrlichkeit bezeichneten, und daß sie der Hypostase nach drei und der Uebereinstimmung nach eines seyen. Sie verwarfen ausdrücklich alle diejenigen, welche lehrten, daß Zeit oder Aeon vor der Zeugung des Sohnes gewesen sey, und die den Sohn ein Geschöpf wie andre Geschöpfe nannten, oder ein Erzeugniß oder Gemächte, wie andre Erzeugnisse und Gemächte. Die dritte setzte fest, daß der Sohn aus dem Vater vor allen Aeonen gezeugt, vollkommener Gott aus vollkommenem Gotte, und bei Gott ἐν ὑποστάσει sey. Die vierte erklärte sich gegen diejenigen, welche behaupteten, daß der Sohn aus Nichtseyendem sey oder aus einer andern Hypostase und nicht aus Gott, und daß eine Zeit gewesen sey, in welcher er nicht war.

Eine fünfte Synode von Antiochien im J. 343 stimmte mit den Erklärungen der vierten überein, und verwarf noch überdieß alle diejenigen, welche drei Götter annehmen, oder Christum nicht für Gott halten, oder sagen, daß er vor den Aeonen weder Christus noch Sohn Gottes gewesen sey; oder daß der Vater und der Sohn und der heilige Geist derselbe sey, oder daß der Sohn ungezeugt sey, oder daß der Vater nicht durch seinen Willen den Sohn gezeugt habe. Anzunehmen daß der Vater ohne seinen Willen den Sohn gezeugt habe finden sie schriftwidrig und dem Glauben entgegen. Endlich erklärten sie, daß der Vater über alles, auch über den Sohn herrsche, und daß der Sohn dem Vater unterworfen sey, sonst aber über alles was nach ihm komme und durch ihn geschaffen sey regiere, und auch die Gabe des heiligen Geistes den Heiligen nach dem Willen des Vaters verleihe. Die Formeln von Philippopolis (347) und von Sirmium (351) sind dieser fünften antiochenischen (gewöhnlich die lange genannt) ganz gleich. Die zweite sirmische Formel von 351 erklärte sich gegen den Gebrauch der Worte ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος und behauptete,

daß der Vater in allem größer und höher als der Sohn sey, und dieser jenem unterworfen. Die Synode von Ancyra (358) drang darauf, daß man den Sohn dem Vater ähnlich (ὅμοιος) heißen müsse, weil man ihn sonst zu einem Geschöpfe machen würde. Vollkommne Aehnlichkeit nach dem Wesen aber nicht Einerleiheit behaupteten sie. Die dritte sirmische Formel von 359 lehrt den Glauben an den einen eingebornen Sohn Gottes, der vor allen Aeonen und vor allem Anfang und vor aller denkbaren Zeit und vor aller begreifbaren Wesenheit ἀπαθῶς aus Gott gezeugt sey, durch welchen die Aeonen vollendet wurden und Alles wurde. Der Eingeborne ist allein aus dem alleinigen Vater gezeugt, Gott aus Gott, nach der Schrift dem Vater, der ihn gezeugt hat, ähnlich. Seine Zeugung weiß niemand als der Vater, der ihn gezeugt hat. Er ist gekreuzigt und gestorben und in die Unterwelt hinabgestiegen und verrichtete das dort nothwendige Geschäft und die Pförtner der Hölle bebten, da sie ihn sahen. Das Wort οὐσία verwarfen sie und erklärten den Sohn dem Vater für durchaus ähnlich. Die Synode von Rimini 359 unterzeichnete gezwungen die dritte sirmische Formel, nur daß der Sohn von ihr nur für dem Vater ähnlich, nicht durchaus ähnlich erklärt wurde. Die Synode von Seleucia in Isaurien (359) bestätigte die zweite antiochische Formel und erklärte sich ausdrücklich für die Aehnlichkeit des Vaters und des Sohnes und gegen die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος und verdammte die Meinung, daß der Sohn dem Vater unähnlich sey.

Alle diese bis jetzt erwähnten Formeln waren gegen das Glaubensbekenntniß von Nicäa gerichtet und ihre Verfasser stimmten in dieser Richtung überein. Ausserdem aber hatten die Gegner von Nicäa sehr verschiedne Ansichten und diese Verschiedenheit gab zu mehreren arianischen Partheien Veranlassung. Man unterscheidet zunächst reine und sogenannte halbe Arianer. Die Häupter der reinen, die auch Anomöer und Exukontianer heißen, waren Aëtius, Eunomius und Acarius. Die Lehre des

Aëtius kennen wir aus seinen eignen Worten. Er bekämpfte die Kirchenlehre durch logische Schlüsse. Der ungeschaffene Gott, sagt er, ist höher als alle Ursache, also auch höher als jede Zeugung. Es kann also eine von ihm zur Existenz gebrachte Natur nicht in Bezug auf die Wesenheit ununterschieden von ihm seyn. Wenn Gott ewig in der ungezeugten Natur bleibt, und als Erzeugniß ewig Erzeugniß ist so kann von gleichwesentlich und ähnlichwesentlich nicht die Rede seyn. Ist Gott seiner Wesenheit nach ungezeugt, so hat er nicht durch Auseinandergehen seiner Wesenheit das Gezeugte gezeugt, sonderu dieß ist aus der Wesenheit, die es zur Existenz brachte. Denn daß dieselbe Wesenheit gezeugt und ungezeugt sey widerspricht sich. Ist das Ungezeugte gezeugt, so war das Gezeugte ungezeugt. Denn jede Natur strebt auf das ihr Verwandte zu. Ist Gott nicht ganz ungezeugt, so kann er wohl wesentlich gezeugt haben, ist er es aber nicht, so hat er durch seine Macht das Erzeugniß zur Existenz gebracht. Heißt die Wesenheit Gottes umgestaltet Erzeugniß, so ist seine Wesenheit nicht unveränderlich, da die eigenthümliche Schöpfung des Sohnes durch Veränderung bewirkt ist. Wenn nun die Wesenheit Gottes unveränderlich und höher als die Zeugung ist, so ist alles auf den Sohn Bezügliche bloßer Name. Wenn das Erzeugniß in dem ungezeugten Gotte dem Keime nach war, so wurde er nach der Zeugung etwas von Aussen dazu nehmend, gleichsam gemännlichet, und ist also nicht durch die Zeugung sondern durch das Hinzugekommene nach der Zeugung vollkommen. Wenn Gott ungezeugter Natur ist und weiß, daß er nicht gezeugter Natur ist, und der Sohn gezeugter Natur seyend weiß daß er dieß ist, so kann von einer Gleichwesentlichkeit nicht die Rede seyn. Wenn das Wort „ungezeugt" eine Wesenheit bezeichnet, so wird es natürlich in Bezug auf die Wesenheit des Erzeugnisses als Gegensatz unterschieden.

Eunomius nimmt einen Gott an, der in Beziehung auf die Wesenheit nach welcher er einer ist, nicht in meh-

rere getrennt oder getheilt ist, und nicht aus einer Wesenheit in drei Hypostasen schematisirt, der keinen Genossen seiner Gottheit, keinen Theilhaber seiner Herrlichkeit, seiner Macht und Herrschaft hat; ferner den Sohn Gottes, der eingeborner Gott, Christus, wahrer Gott, nicht ungezeugt ist, nicht ohne Zeugung, ehe er war, Sohn genannt wurde, der vor aller Schöpfung geworden, nicht ungeschaffen, Logos im Anfang, nicht anfangslos ist, der nicht gleiche Würde mit dem Vater hat, und auch mit keinem andern an der väterlichen Wesenheit oder an seiner Herrschaft Theil nimmt, sondern der durch die Zeugung herrlich geworden ist, und vom Vater die Herrlichkeit, aber nicht die Herrlichkeit des Vaters erhalten hat, denn diese ist unmittheilbar, der Unsterbliches und Sterbliches, Geister und alles Fleisch geschaffen hat, weil alles durch ihn wurde, der in vorzüglicher Aehnlichkeit und eigenthümlichem Begriffe (ἔννοιαν) seinem Erzeuger allein ähnlich ist, nicht der Wesenheit nach sondern als Bild und Siegelabdruck des Vaters.

Eunomius von Antiochien behauptete, daß aus der Formel von Rimini (359) und aus der von Constantinopel (360) das Wort ὅμοιον weggenommen werden müsse, und daß der Sohn dem Vater durchaus unähnlich sey, nicht nur der Wesenheit, sondern auch dem Willen nach, und daß er aus Nichtseyendem sey.

Eine Anzahl von Lehrern nahm alle nicänischen Bestimmungen mit Ausnahme des ὁμοούσιον an, und diese wurden von den Orthodoxen (nach der Erklärung des Athanasius) als Brüder angesehen, weil sie bloß in Bezug auf dieses Wort von ihnen abwichen, sonst aber annahmen, daß der Sohn aus der Wesenheit des Vaters und nicht aus einer andern Hypostase sey, daß er auch kein Geschöpf oder Gemächte, sondern ein ächtes Erzeugtes von Natur, und ewig bei dem Vater als sein Logos und seine Weisheit sey. Sie könnten, sagt Athanasius, da sie zugleich annähmen daß der Sohn aus der Wesenheit des Vaters und daß er ihm wesensähnlich sey, darunter nichts anders verstehen, als daß er

eben gleichwesentlich sey, da sie überdieß den Vater die Quelle der Weisheit und des Lebens, und den Sohn den Abglanz des ewigen Lichtes, und das Erzeugniß der Quelle nennten. Gegen sie wurde besonders geltend gemacht, daß das „ähnlich" eine Qualität sey, und daß eine Qualität nicht in Gott seyn könne, daß das Aehnliche bloß durch Theilnahme erhalten werde, und auch weggenommen werden könne, was eben auch auf Gott nicht passe. Indem man die Einerleiheit der Natur annehme, müsse man auch die Gleichwesentlichkeit bekennen und alle Zusammensetzung in Gott verwerfen.

Cyrillus von Jerusalem erklärte, daß ein Vater sey, und ein Herr, sein eingeborner Sohn und ein heiliger Geist, der Paraklet. Dieses zu glauben reiche hin zur Seligkeit, und über Natur und Hypostase solle man nicht grübeln, sondern sich an dem halten, was in der Schrift geschrieben sey. Die übrigen Bestimmungen, welche Cyrillus über diese Lehre giebt sind alle in bestimmtem Gegensatze besonders gegen marcionitische und sabellianische Irrthümer gegeben.

Eusebius von Cäsarea betrachtete in seinen früheren Schriften den Sohn als subordinirt, als den großen Engel des Rathes, als den Diener des unaussprechlichen Beschlusses des Vaters, als den zweiten Ursächlichen nach dem Vater, als den göttlichen Logos, der der zweite nach dem Vater sey, und den Befehlen des Vaters diene, als eine vorweltliche lebendige und subsistirende Wesenheit, welche dem Vater und Gott des All zur Schöpfung alles Gezeugten diente. Der Sohn war nicht anfangslos beim Vater; denn dieser ist ungezeugt und jener gezeugt, jener Sohn, dieser Vater, und der Vater muß nothwendig vor dem Sohne seyn und bestehen; er ist das Bild des Vaters als Urwesenheit dem Vater geähnlichet. Aber Eusebius nennt ihn auch den gezeugten Sohn, der nicht in gewissen Zeiten nicht war, und nachher erst wurde, sondern der vor ewigen Zeiten war und vorher war, und mit dem Vater als Sohn immerwährend war, und seine Wesenheit aus dem unaussprechlichen und unbegreiflichen Willen und der Kraft des Vaters empfieng. Aber er wollte den

Sohn durchaus nicht als Geschöpf betrachtet wissen, sondern behauptete, daß der Sohn von Natur Gott und aus der Wesenheit des Vaters hervorgegangen sey. Auf der Synode von Nicäa nahm Eusebius das ὁμοούσιος an, erklärte sich aber in Bezug auf Marcellus von Ancyra gegen die Einerleiheit des Sohnes und des Vaters, um nicht in den Sabellianismus zu gerathen, und lehrte, daß die zwei Hypostasen durchaus nicht von gleicher Würde und nicht beide anfangslos seyen, daß die Erzeugung des Sohnes aber durchaus unerklärbar sey.

Dieser Ansicht des Eusebius stand die des Marcellus geradezu entgegen, welcher, nach dem Berichte des Eusebius über seine Lehre, dem Sohne keine eigne Subsistenz zuschrieb, und ihn als den Logos bezeichnete, der dem im Menschen seyenden Logos ähnlich sey und nun in Gott ruhe, eben wie der Logos, der in uns schweige, dann wirke, wenn er im Reden sich ausspreche. Dieser göttliche Logos habe vor noch nicht vierhundert Jahren auf unbekannte Weise Fleisch angenommen, und durch das Fleisch, was ihm als Menschen zu thun oblag, vollendet, sey damals Sohn Gottes geworden, habe den Namen Jesus Christus erhalten, und sey als König und Bild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborner aller Creatur, da er früher nicht war, damals erschienen. So stellt Eusebius seine Lehre dar, und Marcellus hatte wirklich gelehrt, daß der Logos ehe er Fleisch annahm nicht ein Bild des unsichtbaren Gottes war, daß er vor der Erscheinung auf Erden und vor der Geburt durch die Jungfrau bloß Logos und bloß Geist war, in jener Stille, die vor der Weltschöpfung war, da der Logos in Gott war. Nach der Schrift sey bloß ein Gott und dessen Logos sey aus dem Vater hervorgegangen, damit alles durch ihn werde, dieser werde aber nach der Zeit des Gerichtes und nachdem alles in seine Ordnung gebracht und jede feindselige Wirksamkeit vernichtet seyn werde, dem Vater unterworfen werden, der ihm alles unterworfen hatte, und so der Logos wieder in Gott seyn, wie er vor der

Welt war. Erst war Gott allein, und da alles durch den Logos werden sollte, so gieng der Logos des Vaters durch eine drastische Wirksamkeit (ἐνέργεια δραστική) heraus, welche Wirksamkeit für die Weltschöpfung erforderlich war. Er nenne sich auch nicht Sohn Gottes, sondern Menschensohn, und zeige dadurch, daß der Mensch θέσει wegen seiner Gemeinschaft mit Gott Sohn Gottes geworden sey, und nach der Vollendung seines Werkes wieder als Logos mit Gott werde vereinigt werden (1 Kor. 15, 28.). Der Logos wurde vor seiner Menschwerdung nicht der Erstgeborne aller Creatur genannt; denn der Ewigseyende kann ja nicht der Erstgeborne irgend eines seyn; sondern die Schrift nennt den neuen Menschen, auf welchen Gott alles zusammenfassen wollte den Erstgebornen aller Creatur. Sprüchw. 8, 22 ꝛc. ist nicht der Anfang der Gottheit des Heilandes gemeint, wie die Arianer wollen, sondern die zweite Heilsanstalt (οἰκονομία) im Fleische; deshalb heißt es „geschaffen". Da Gott unsichtbar ist, so muß auch der Logos unsichtbar seyn, und kann also an sich Gottes Bild nicht seyn. Der Apostel muß also unter dem Bilde des unsichtbaren Gottes, das zum Logos hinzugekommene sichtbare Fleisch verstehen, in dem das Unsichtbare erscheint. Der „Geliebte des Vaters" (Matth. 3, 17.) ist der mit dem Logos geeinte Mensch; dieser Mensch erhielt den Anfang seiner Herrschaft durch den Logos, und kann sie also auch wieder aufgeben. Nicht seinetwegen sondern unsertwegen nahm er menschliches Fleisch an, und wenn er alles, was er für uns zu thun hat, vollendet haben wird, wird er auch seine Herrschaft nicht mehr nöthig haben.

Photinus hatte dieselbe Lehre wie sein Lehrer Marcellus. Der Sohn sey bloß Logos ohne eigne Subsistenz und habe sein Seyn in einem andern; vor den Zeiten sey Christus weder Sohn Gottes, noch Mittler, noch Bild Gottes gewesen, sondern sey dieß erst nach der Fleischwerdung geworden, habe auch da erst den Anfang

der Herrschaft erhalten, welche nach dem Ende und nach dem Gerichte aufhören werde.

Marcellus hatte seine Ansicht aufgestellt, um die Monarchie zu retten, und rechtfertigte sie in einem eignen Glaubensbekenntniß bei der abendländischen Kirche, welche seine Sätze, weil sie bloß Untersuchungen, nicht dogmatische Bestimmungen seyn wollten, gelten ließ und seine Verdammung durch die Eusebianer aus dem bösen Willen dieser Secte herleitete.

Die Bestimmungen des nicänischen Glaubensbekenntnisses wurden durch Athanasius weiter ausgeführt und erklärt. Er lehrte den Glauben an einen eingebornen Logos, Weisheit und Sohn, der ohne Anfang und ewig aus dem Vater gezeugt sey, und verwarf die Unterscheidung zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός und die Bezeichnung des Ausgangs des Sohnes als Ausfluß der vollkommnen oder als Theilung der leidenslosen Natur, oder als προβολή. Der Sohn sey urvollkommen (αὐτοτελής) lebend und wirkend, das wahrhafte Bild des Vaters, ihm an Würde und Herrlichkeit gleich, wahrer Gott aus wahrem Gotte, auf unbegreifliche und unaussprechliche Weise gezeugt, wie der Fluß aus der Quelle, so daß keine Trennung statt findet, obgleich zwei Gestalten (σχήματα) und zwei Namen sind. Der Vater ist nicht Sohn, der Sohn nicht Vater, sondern der Vater ist des Sohnes Vater, der Sohn des Vaters Sohn. Die Gottheit des Vaters theilt sich ohne Trennung dem Sohne mit. Er ist ein vollkommnes Erzeugniß nach der Natur aus Vollkommenem. Der Vater hat das Seyn aus sich und zeugte den Sohn, der von Natur wahrhafter und ächter Sohn des Vaters ist, der eigne Sohn seiner Wesenheit, eingeborne Weisheit und wahrer und einiger Logos Gottes. Das ganze Eigene der Wesenheit des Vaters ist der Sohn (τὸν θεὸν ὅλως μετέχεσθαι, heißt eben erzeugt; das Zeugen aber bedeutet den Sohn.) Wir sehen den Sohn nicht von aussen, sondern aus dem Vater gezeugt und den Vater ganz bleibend,

den Charakter der Hypostase immer seyend und unveränderliche Aehnlichkeit und Bild in Bezug auf den Vater bewahrend. Der Sohn ist im Vater, wie der Glanz im Lichte. In Gott ist keine Nothwendigkeit und deshalb ist er von Natur gut, und so ist er durch die Natur des Sohnes und nicht aus seinem Willen Vater. Das Zeugen gehört der Natur an.

Athanasius hat auch zuerst die genauere Bestimmung der Lehre vom heiligen Geiste veranlaßt, indem er die Dreieinigkeit als in sich vollkommen darstellte, die im Vater, im Sohn und im heiligen Geiste bestehe, in der nichts Fremdes und von aussenher Kommendes sey, die nicht aus Schöpfer und Gewordenem bestehe, sondern welcher gesammt das Schaffen angehöre; welche sich selbst ähnlich und ihrer Natur nach unzertrennt, und deren Wirksamkeit eine sey. Der Vater macht alles durch den Logos im heiligen Geiste. So wird, sagt er, die Einheit der heiligen Dreiheit gewahrt, und ein Gott in der Kirche verkündigt, der über allen als Vater, Anfang und Quell, und durch alle durch den Logos, und in allen im heiligen Geiste ist. Und diese Dreiheit besteht nicht bloß dem Namen und der Einbildung nach, sondern in der That und in wahrhafter Existenz.

Athanasius hatte diese Lehre gegen die Pneumatomachen zu vertheidigen, welche den heiligen Geist für ein Geschöpf, und für einen der dienenden Geister erklärten, der sich bloß dem Grade nach von den Engeln unterscheide. Diese Pneumatomachen heißen auch Macedonianer von dem Homoeusianer Macedonius, der den Sohn für dem Vater durchaus, auch der Wesenheit nach, ähnlich erklärte, den heiligen Geist aber als einen Diener darstellte, und ihn unter die göttlichen Engel setzte, sonach für geschaffen erklärte. Aber auch Gregor von Nazianz (C. Ullmann, Gregor von Nazianz. Darmst. 1825. 8.) bemerkte, daß unter den der nicänischen Lehre anhängigen Theologen, einige den heiligen Geist für eine Wirksamkeit erklärten, einige für ein Geschöpf und einige für Gott;

und daß andre gar nichts darüber auszusprechen wagten, um sich nicht gegen die Schrift zu verfehlen, die hierüber nichts ganz Klares ausgesprochen habe. Die Synode zu Alexandrien (362) unter des Athanasius Vorsitz verlangte dann von den Bischöfen die in die kirchliche Gemeinschaft der Nicäner wieder aufgenommen werden wollten, daß sie nicht nur die Arianer verdammten und den nicänischen Glauben annähmen, sondern auch die Lehre, welche den heiligen Geist für ein Geschöpf erklärte, und ihn von der Wesenheit Christi trennte verwürfen.

Die Gestalt, welche Athanasius dieser Lehre gegeben hatte, fand in der morgenländischen Kirche an Basilius dem Großen, Gregorius von Nazianzus und Gregorius von Nyssa, und an Didymus, in der abendländischen an Ambrosius und Hilarius gewandte und einflußreiche Vertheidiger. Basilius und Gregorius von Nyssa bekämpften besonders die Eunomianer, Gregorius von Nazianzus bearbeitete die Lehre vom Sohne und vom Geiste, Didymus schrieb über die Dreieinigkeit und über den heiligen Geist. Hilarius hat eine Abhandlung über den Glauben der Morgenländer und eine Hauptschrift über die Dreieinigkeit geschrieben und Ambrosius in seiner Schrift vom Glauben die Lehre von der Dreieinigkeit und in einer andern Schrift die Lehre vom heiligen Geiste dargestellt. So kam es, da die Kaiser Valentinianus I., Gratianus und Theodosius I. die Arianer auch durch bürgerliche Gesetze verdammten und den nicänischen Glauben schützten auf der Synode zu Constantinopel 381 zu einer Erweiterung des nicänischen Glaubensbekenntnisses, welches in dieser Gestalt fortan die Norm für diese Lehre in der orthodoxen Kirche blieb.

Das nicänische Glaubensbekenntniß hatte οὐσία und ὑπόστασις als gleichbedeutend genommen, eben so Athanasius der beide Ausdrücke als Seyendes, Bestehendes erklärte. Dagegen unterschieden die morgenländischen Nicäner und am schärfsten Basilius der Große οὐσία als das den drei

Personen Gemeinsame (die Göttlichkeit), und ὑπόςασις als das jeder Person Eigenthümliche und sie von der andern Unterscheidende. Die Lateiner hatten für οὐσία und ὑπόστασις nur ein Wort substantia und für die Unterscheidung der Hypostasen das Wort persona. Die Griechen brauchten für οὐσία auch φύσις und für ὑπόςασις in dem von Basilius angegebenen Sinne auch ἰδιότης.

Jeder Person wurden eigne unterscheidende Eigenthümlichkeiten beigelegt, dem Vater die ἀγεννησία, dem Sohne die γεννησία, dem heiligen Geiste die ἐκπόρευσις oder ἔκπεμψις. In Beziehung auf die letztere trennte sich die griechische Kirche von der lateinischen, indem jene den heiligen Geist vom Vater allein, diese vom Vater und vom Sohne zugleich ausgehen ließ, welche Bestimmung in einem Glaubensbekenntnisse auf der toletanischen Synode von 589 zuerst erscheint.

Augustinus hat, indem er sich streng an das nicänische Glaubensbekenntniß hielt, demselben doch dadurch schärfere Bestimmungen gegeben, daß er alles dasjenige was im nicänischen Glaubensbekenntnisse noch auf eine Ungleichheit der Personen gedeutet werden konnte, entfernte, und die Einheit der drei Personen als Zahleneinheit bestimmte. Die Erscheinungen Gottes im A. T. hatte man bis auf Augustinus dem Sohne zugeschrieben, er sprach sie der gesammten Dreieinigkeit zu, eben so ließ er die Sendung des Sohnes nicht bloß vom Vater sondern von der ganzen Dreieinigkeit ausgehen. In der Dreieinigkeit, lehrte er, findet kein Verhältniß von Befehlendem und Gehorchenden statt, die drei Personen sind nicht bloß dem Wesen, sondern auch der Zahl nach eins. Dieß kann vom menschlichen Verstande nicht gefaßt werden, es ist ein Geheimniß, welches nur durch Vergleichungen eine annähernde Deutlichkeit erhalten kann; wenn man z. E. den menschlichen Geist, seine Kenntniß von sich und seine Liebe zu sich als drei Verhältnisse die doch nur eine Substanz bilden, denkt, oder Gedächtniß, Verstand und Willen.

Diese genaueren Bestimmungen der Dreieinigkeitslehre durch Augustinus wurden dann großentheils in dem sogenannten athanasianischen Glaubensbekenntniß das auch nach seinem Anfangsworte Symbolum quicunque heißt vorgetragen, und blieben die Lehre der lateinischen Kirche.

In der griechischen Kirche ist der Monophysite Philoponus, ein Aristoteliker, des Tritheismus beschuldigt worden. Er erklärte φύσις als die Art zu seyn derjenigen Dinge, welche an derselben Wesenheit Theil nehmen, und betrachtete es als gleichbedeutend mit οὐσία; ὑπέρασις oder πρόσωπον aber war ihm das eigenthümliche Seyn jeder einzelnen Natur, die aus gewissen Eigenthümlichkeiten herrührende Umschreibung, durch welche die an derselben Natur Theilnehmenden sich unterscheiden, d. h. das Individuum. Diese Bestimmungen wandte er auf die Lehre von den drei Personen an, und setzte nach dem aristotelischen Satze, daß die Individuen μερικὰς οὐσίας καὶ μίαν κοινὴν hätten, auch drei μερικὰς οὐσίας und eine κοινὴν in der Dreieinigkeit.

Nestorianer.

Die göttliche Natur Christi und deren Homousie mit dem Vater war in Folge des arianischen Streites festgestellt, und es trat nun die Frage hervor, welche früher zu keinem Streite geführt hatte, wie sich die menschliche und die göttliche Natur in Christo verhielten, da allgemeiner Kirchenglaube war, daß Christus Gott und Mensch sey. Die erste Anregung zur genaueren Behandlung dieser Frage gab der Bischof Apollinaris von Laodicea. Er selbst war durch die in Folge des arianischen Streites entstandene Frage über die Seele Christi zu seinen Untersuchungen veranlaßt worden. Die Arianer hatten nemlich geradezu geläugnet, daß der Logos eine Menschenseele angenommen habe. Er habe, behaupteten sie, nur wahres Fleisch und alles Menschliche, mit Ausnahme

der Seele aus der Maria angenommen. An der Stelle der Seele sey der Logos im Fleische gewesen, und die Gottheit habe gelitten und sey von den Todten auferstanden. Die rechtgläubigen Väter vor der entscheidenden Bestimmung dieser Lehre in Folge des nestorianischen Streites näherten sich auch dieser Vorstellungsart; wenigstens konnte man sich ihre Ausdrücke im Sinne derselben denken, wenn sie wie Cyrillus von Jerusalem von einer Annahme des Fleisches, oder auch von einem Hersteigen in die Menschheit sprachen, und das Menschliche in Christo nur in seinem Sichtbaren, das Göttliche in dem Unsichtbaren fanden, oder wie Athanasius in seiner früheren Zeit nur von einer Annahme des Leibes, einer körperlichen Erscheinung redeten, oder wie Hilarius der Seele und dem Leibe Christi eine andre Natur als den unsrigen gaben, und beide im Stande der Erhöhung in die göttliche Natur übergehen ließen.

Apollinaris nun betrachtete den Menschen als einen aus Geist, Seele und Leib bestehenden. Christus, lehrte er, ist Gott durch den fleischgewordenen Geist, Mensch durch das von Gott angenommene Fleisch. Er ist nicht Mensch, sondern nur gleich wie ein Mensch, also dem Menschen in seinem höchsten Theile nicht gleichwesentlich. Wenn ein vollkommner Gott mit einem vollkommnen Menschen verbunden worden wäre, so wären zwei Söhne Gottes, einer von Natur und einer gesetzt (θετός). Wenn der himmlische Mensch in allen seinen Bestandtheilen uns den irdischen gleich ist, so ist er nicht himmlischer Mensch, sondern des himmlischen Gottes Gefäß. Das Fleisch des Herrn wird angebetet, weil es eine Person und ein Lebendiges mit ihm ist. Kein Geschöpf wird mit dem Herrn angebetet wie sein Fleisch. Wenn Gott und Mensch ganz dieselben wären, so würde derjenige, der den Menschen nicht anbetete, Gott aber anbetete, denselben zugleich anbeten und nicht anbeten. Gott und Mensch können also nicht ganz dieselben seyn, sondern nur in der einen geeinten fleisch-

gewordenen göttlichen Natur. Es ist nur einer, der ohne Fleisch im Fleische erschien, nur ein göttlich Vollkommener, nicht zwei an sich vollkommene Personen oder Naturen, wie man auch keine zwei oder vier Söhne anbeten kann. Die Vereinigung Gottes mit dem Leibe ist keine Umwandlung des Leibes, obgleich der Leib denjenigen, die ihn berühren können, göttliche Wirksamkeiten mittheilt. Der Mensch hat Seele und Leib, und beide bleiben in Einigung, um so viel mehr bleibt in Christo der Gottheit und Körper hat beides ohne Vermischung.

Gegen die Ansicht des Apollinaris und seiner Anhänger, welche noch weitere Folgerungen aus der Lehre ihres Meisters zogen erklärte sich Athanasius, und bestritt sowohl den Satz der Apollinaristen, daß der Leib aus der Maria mit der Gottheit des Logos gleichwesentlich, als den andern, daß der Logos auf einen heiligen Menschen, wie auf einen der Propheten herabgekommen sey, und daß er nicht selbst den Leib aus der Maria angenommen habe und Mensch geworden sey, sondern daß Christus von dem Logos, der vor der Maria und vor den Aeonen Sohn des Vaters gewesen, verschieden sey. Auf der Synode zu Alexandrien (362) ließ Athanasius ausdrücklich festsetzen, daß der Erlöser nicht einen Körper ohne Seele, ohne Empfindung und ohne Geist gehabt habe, und Apollinaris nahm diese Bestimmung selbst an, weil er den Irrthum, gegen welchen sie gerichtet war, nie gelehrt hatte.

Gregorius von Nazianzus erklärte sich insonderheit gegen die Behauptung, daß die Menschennatur Christi ohne Geist gewesen sey. Christus sey zuerst nicht Mensch, sondern Gott und eingeborner, vorewiger Sohn gewesen, ohne Vermischung mit einem Körper oder Körperlichem überhaupt. Am Ende aber sey er zu unserm Heile Mensch geworden, dem Fleische nach leidend, der Gottheit nach leidenslos, begränzt dem Leibe, unbegränzt dem Geiste nach, zugleich himmlisch und irdisch, sichtbar und intelligi-

bel, faßlich und unfaßlich, damit durch den, der zugleich ganzer Mensch und Gott war, der ganze unter die Sünde gefallene Mensch hergestellt werde. Zwei Naturen sind es, nicht zwei Söhne oder zwei Götter. Die beiden Naturen die sich vereinigten, sind verschieden, aber sie sind nicht ein andres und ein andrer. Der Nus vereinigt sich mit dem Nus, d. h. der göttliche mit dem menschlichen und dadurch mittelbar auch mit dem Fleische. Die intelligible Seele vermittelt zwischen Fleisch und Gottheit.

Nach Gregorius von Nyssa ist der Leib, in dem Jesus litt, mit der göttlichen Natur vermischt durch die Vermischung dasselbe geworden, was die ihn aufnehmende Natur ist. Die Rechte Gottes hat den mit ihr geeinten Menschen durch die Vermischung zu ihrer eignen Höhe aufgehoben, und hat ihn zu dem was sie selbst ist, der Natur nach gemacht. Er ist Herr und König. Der eingeborne Gott hat die menschliche Natur zu dem unsterblichen Leben aufgezogen durch den Menschen, in dem er wohnte, indem er das Menschliche ganz zu sich aufnahm, und seine lebendigmachende Kraft mit der sterblichen Natur vermischte. Das Fleisch ist nicht dasselbe mit der Gottheit, ehe es zur Gottheit umgestaltet wird (μεταποιηθῆναι).

Die römischen Synoden unter Damasus (377 und 378) verdammen den Satz, daß Christus als unvollkommner Mensch aus der Maria geboren sey, ohne sensus (νοῦς), und daß an der Stelle der vernünftigen Seele der Logos in Christo gewohnt habe, und setzen fest, daß der Sohn Gottes menschlichen Körper und Seele und Geist (sensum) d. h. den ganzen alten Adam ohne Sünde angenommen habe. In demselben Sinne erklärt sich die constantinopolitanische Synode von 381.

Wenn man allgemein annahm, daß der eine Christus göttliche und menschliche Eigenschaften habe, so konnte entweder die Einheit besonders hervorgehoben, und nur eine Natur in Christo angenommen werden, eine Annahme,

welche sich in Aegypten (vielleicht von Athanasius her) fand, oder man konnte um den Gedanken an eine Vermischung zu beseitigen, die zwei Naturen auseinander halten, was die beiden Gregore gethan und Diodor von Tarsus und Theodor von Mopshuestia besonders stark ausgedrückt hatten.

Für die Einheit der Natur hatte sich auch der Bischof Julius von Rom erklärt, aus dem Grunde, weil (Joh. 1, 14. und 1 Kor. 8, 6.) ganz klar ein Herr gelehrt werde. Denn in der ersten Stelle heiße es, der Logos sey Fleisch geworden, in der zweiten aber, durch denselben sey alles geworden, also sey er nur eine Natur. Er hat eine Person und wird nicht in zwei getheilt; es ist nicht der Körper eine eigne Natur, wie die Gottheit eine eigne Natur durch (κατὰ) die Fleischwerdung; sondern wie der Mensch eine Natur ist, so auch der den Menschen ähnlich gewordene Christus. Die, welche zwei Naturen annehmen, müssen die eine anbeten, die andre nicht, und sich auf die göttliche taufen lassen und auf die menschliche nicht. Wenn wir aber auf den Tod des Herrn getauft werden, so bekennen wir eine Natur der leidenslosen Gottheit und des leidenempfänglichen Fleisches. Die Schrift spricht immer vom ganzen Christus, als Gott und als Menschen, sie heißt ihn ganz Gott und ganz Mensch; so sollen auch wir das Untheilbare nicht theilen, nicht die Gottheit trennen.

Diodor von Tarsus schloß aus Luc. 2, 52, daß man die göttliche und menschliche Natur in Jesu streng scheiden müsse. Das Wort Gottes konnte nicht zunehmen, denn es ist vollkommen aus Gott geboren; dieses Wort ist größer, als Christus, denn Christus wurde durch die Weisheit groß. Maria gebar nicht das Wort sondern einen uns ähnlichen Menschen, der aber in allem höher war, als wir sind, weil er aus dem heiligen Geiste war. Der ewige vollkommene Sohn Gottes nahm den vollkommnen Davidssohn an. Damit sey nicht gesagt, daß zwei

Söhne Gottes oder zwei Davidssöhne seyen; wir beten den Tempel an wegen des Einwohners, die Knechtsgestalt wegen der Gottesgestalt; der Sohn, welcher Mensch ist, ist durch die Gnade aus der Maria geboren, Gott das Wort aber von Natur.

Theodor von Mopshuestia nahm an, daß der Herr, das Wort Gottes, einen vollkommenen Menschen aus dem Saamen Abrahams und Davids angenommen habe, der seiner Natur nach dasselbe war, was jene aus deren Saamen er war, ein vollkommner Mensch der Natur nach aus einer vernünftigen Seele und aus menschlichem Fleische bestehend. Diesen Menschen verband (συνῆψε) der Logos auf geheime Weise mit sich. Er ließ ihn nach dem Gesetze der Menschen vom Tode versucht werden, erweckte ihn von den Todten, führte ihn gen Himmel und setzte ihn zur Rechten Gottes. Deshalb wird er von der ganzen Schöpfung angebetet, weil er eine unzertrennliche Verbindung (συνάφειαν) mit der göttlichen Natur hat. Es sind nicht zwei Söhne, nicht zwei Herren, sondern ein Sohn der Wesenheit nach, Gott das Wort, der eingeborne Sohn des Vaters, mit dem der Menschensohn verbunden ist und an der Gottheit Theil habend, Name und Ehre des Sohnes theilt. Gott das Wort ist Herr der Wesenheit nach, und ihm verbunden theilt dieser die Ehre. Es ist also ein Sohn und Herr Jesus Christus, den wir in erster Stelle als Gott das Wort denken, der der Wesenheit nach Sohn Gottes und Herr ist, und bei dem wir uns dann auch das von ihm Angenommene, nemlich Jesum von Nazareth vorstellen, der in seiner Verbindung mit dem Gott Logos an der Sohnschaft und Herrschaft Theil hat. Die Ansicht des Theodorus von Mopshuestia erregte einen allgemeinen Streit in der Kirche, als sein Schüler, der Bischof von Constantinopel Nestorius sie geltend machen wollte.

Nestorius fand es unbegreiflich, daß Maria die Sterbliche Gott geboren haben solle. Gott könne keine

Mutter haben; diese Behauptung streife an Heidnisches, und Paulus habe (Hebr. 7, 3.) Christi Gottheit vaterlos und mutterlos und geschlechtslos genannt. Ein Geschöpf konnte den Ungeschaffenen, das ewige Wort, welches im Anfang beim Vater war, nicht gebären; sondern Maria gebar den Menschen, der das Organ der Gottheit seyn sollte, der heilige Geist baute aus der Jungfrau dem Worte den Tempel, in dem es wohnen sollte, und dieser Tempel wird wegen des in ihm Wohnenden verehrt. Es sind zwei Naturen, aber die Verehrung gehört beiden. Es ist ein Zweifaches, das aber als Eines verehrt wird, weil das Zweifache der Naturen wegen der Einheit eines ist. Nicht die Gottheit, sondern ihre Hülle starb und wurde begraben. Christus hat sich selbst (Joh. 2, 19.) einen zerbrechlichen Tempel, und (Joh. 5, 21.) den genannt, der wie der Vater lebendig macht (auferweckt), die er will. Die Maria hat Gott aufgenommen (θεόδοχος), nicht geboren (θεοτόκος). Der Vater allein ist θεοτόκος. Wer behauptet, daß die Maria Gott geboren habe, muß die Einwendung hören, daß man einen gebornen, gestorbenen und begrabenen Gott nicht anbeten könne. Der Geborne, der mit der Zeit wuchs und die bestimmte Zahl von Monaten im Leibe der Mutter war, hat menschliche Natur, die aber mit der göttlichen verbunden ist. Der Menschheit nach war er mit uns gleicher Substanz, da er aber auch mit Gott verbunden war, so war er hoch über unsre Substanz erhaben. Es waren also zwei Naturen und Substanzen in ihm, weil sonst Gott das Wort ein Geschöpf des heiligen Geistes seyn würde.

In diesen Auseinandersetzungen hatte sich Nestorius gegen das Wort θεοτόκος als einen Beinamen der Maria erklärt. Dieses Epitheton war aber der Maria in der Kirche allgemein gegeben worden und hatte das Ansehen der rechtgläubigsten Lehrer, des Athanasius z. E. und des Epiphanius für sich; wobei bemerkt wird (von Socrates 7, 32.), daß in den alten Handschriften (1 Joh. 4, 3.)

die Lesart sich befunden habe: daß jeglicher Geist, der Jesum von Gott ablöset, nicht aus Gott ist, und daß diese Lesart von den Gegnern des θεοτόκος hinweggenommen worden sey.

Cyrillus Bischof von Alexandrien zog aus der Behauptung des Nestorius die Folgerung, daß dadurch zwei Söhne gelehrt würden, wenn man die substanzliche Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo läugne; weil der Mensch für sich durch die Benennung Sohn geehrt werde, und auch das Wort aus Gott den Namen der Sohnschaft von Natur habe. So theile man dann den einen Herrn Jesus Christus in zwei Söhne. Die Schrift sage nicht, daß der Logos die Person des Menschen mit sich vereinigt habe, sondern daß er Fleisch geworden sey. Dagegen bemerkte aber Nestorius, daß wenn man zu dem Namen der Eigenthümlichkeit auch die Eigenschaften des verbundenen Fleisches, Geburt, Leiden, Tod hinzunehme, so gerathe man dadurch entweder in einen heidnischen Irrthum, oder in arianische und apollinaristische Ketzerei.

Dem römischen Bischofe Cölestinus hatte Cyrillus die Lehre des Nestorius so vorgestellt, als ob dieser lehre, der Gott Logos habe vorher gewußt, daß der aus der heiligen Jungfrau Geborne heilig und groß seyn werde, und habe ihn deshalb auserwählt, ihn ohne Mann aus der Jungfrau geboren werden, ihn seine Namen führen lassen und von den Todten auferweckt. Das eingeborne Wort Gottes werde deshalb menschgeworden genannt, weil es immer mit dem aus der Jungfrau Gebornen als einem heiligen Menschen eben so wie bei den Propheten, nur in einem höhern Grade der Verbindung war. Deshalb müsse man, sage N, nicht von ἕνωσις, sondern nur von συνάφεια reden, obgleich er hinzusetze, daß der Logos von Mutterleibe an mit Jesus war. Dieser sey nicht wahrer Gott gewesen, sondern nach dem Wohlgefallen Gottes Gott und auch Herr genannt worden.

Nicht der Sohn Gottes, sondern der Mensch sey gestorben und auferstanden und im Abendmahle sey der Leib des Menschen.

Nestorius beschuldigt dagegen in seinem Schreiben an den Cölestinus den Cyrillus, daß er die Vereinigung des Herrn mit dem Menschen in Christo als eine Vermischung denke, und so rede, als ob das dem Vater gleichwesentliche Wort den Anfang seines Ursprungs aus der Maria genommen hätte, und das mit der Gottheit vereinigte Fleisch in Gott übergegangen sey, wodurch dann die Leiden des Fleisches auf die Gottheit übergetragen würden, die Unveränderlichkeit der Gottheit auf die körperliche Natur übergehe, und so eine vollständige Vermischung beider Naturen erfolge. Cölestinus entschied sich ohne genauere Kenntniß des Gegenstandes der Streitfrage für Cyrillus; die morgenländischen Bischöfe aber erklärten sich für Nestorius, welcher die Bedingung, die sie ihm setzten, daß er den Ausdruck θεοτόκος im richtigen Sinne billigen solle, schon längst erfüllt hatte. Denn er hatte nur um diejenigen, welche die Maria ausschließlich θεοτόκος und diejenigen, welche sie ausschließlich ἀνθρωποτόκος nennen wollten, zu vereinigen, den Ausdruck χριστοτόκος vorgeschlagen, in welchem jene beiden Ausdrücke enthalten waren, da Christus Gott und Mensch ist. Er sey, äusserte er, nicht dagegen gewesen, die Maria im rechten Sinne Gottesgebärerin zu nennen, wenn dieß nicht im Sinne des Apollinaris oder des Arius geschehe, oder so daß man annehme, die Gottheit des Eingebornen habe ihren Anfang aus der Jungfrau genommen, sondern wenn man bloß an die Art der Vereinigung denke, welche von den Worten des Engels ihren Anfang nahm.

Cyrill setzte seine Lehre in zwölf Anathematismen der des Nestorius entgegen, welche dieser mit einer gleichen Zahl von Anathematismen beantwortete.

Auf der öcumenischen Synode zu Ephesus (431) war im Anfange die Parthei des Cyrillus vorherrschend, und

erklärte den Nestorius für einen Ketzer, weil er die Lehre der Synode von Nicäa vom Eingebornen verwerfe, und dem Fleische allein die Ausführung der Heilsanstalt zuschreibe, indem er behaupte, daß bloß der Tempel Gottes Geburt und Tod gelitten habe, und offenbar bloß den Worten nach die Einheit Gottes und des Fleisches bekenne, der That nach aber sie läugne. Sie sprach deshalb seine Absetzung aus, weil er, wie die Synode an den Kaiser berichtete gelehrt habe, daß man den für uns Mensch Gewordenen nicht Gott heißen dürfe, und äussere, daß er nicht von einem zwei oder dreimonatlichen Gotte reden wolle. Die morgenländischen Bischöfe excommunicirten hierauf in abgesonderter Sitzung den Cyrillus und seinen Hauptanhänger, den Bischof Memnon von Ephesus, worauf die cyrillische Parthei diese morgenländische Bischöfe bannte und die Schlüsse von Nicäa als einzige Glaubensnorm feststellte. Ein gemeinsamer Beschluß über das streitige Dogma war von dieser Synode nicht gefaßt worden. Der Kaiser hatte anfänglich die Absetzung von Nestorius sowohl als von Cyrillus nnd Memnon bestätigt, die der beiden letzteren aber in dem Rescripte durch welches er die Synode entließ, wieder zurückgenommen. Die Versuche, die Trennung der Morgenländer und der Aegypter aufzuheben, führten zu einem Frieden, da Cyrill sich 433 entschloß, auf die Bedingung, daß die Morgenländer den Nestorius verdammten, eine Formel zu unterschreiben, in welcher gesagt war, daß unser Herr Jesus Christus, der eingeborne Sohn Gottes, vollkommner Gott und vollkommner Mensch aus einer vernünftigen Seele und dem Leibe sey, vor den Aeonen aus dem Vater gezeugt der Gottheit nach, und in den letzten Tagen um unser und unsres Heiles willen aus Maria der Jungfrau der Menschheit nach geboren, nach der Gottheit dem Vater, nach der Menschheit uns gleichwesentlich, und daß eine Vereinigung beider Naturen stattgehabt habe, so daß ein Christus, ein Gott, ein Herr zu und in demselben Sinne einer unvermischten Einigung auch die heilige Jungfrau als Gottesge-

bärerin, zu bekennen ist, weil der Gott Logos Fleisch und Mensch wurde, und durch die σύλληψις den aus ihr angenommenen Tempel mit sich vereinigte. Die Schriftausdrücke über Christus verstehen einige Theologen als von einer Person, andre als von zwei Naturen, und die gottgeziemenden von der Gottheit, die niedrigeren von der Menschheit Christi. Nach diesem Bekenntnisse willigten die Morgenländer in die Verdammung des Nestorius, ohne jedoch seine Irrlehre anzugeben.

Eutychianer.

Die Lehrform der ägyptischen Kirche gab, da sie der Abt Eutyches vertheidigte, Anlaß zu dem eutychianischen Streite, weil jener wegen dieser Vertheidigung valentinischer und apollinaristischer Irrlehren angeklagt wurde. Er hatte geäußert, nach der Menschwerdung Gottes des Wortes, d. h. nach der Geburt unsres Herrn Jesu Christi bete er nur eine Natur an, die des fleisch- und menschgewordenen Gottes. Der aus der Jungfrau Maria Geborne sey vollkommner Gott und vollkommner Mensch, sein Fleisch sey aber dem unsrigen nicht gleichwesentlich, ohne daß er es doch vom Himmel gebracht habe. Vor der Einigung sey der Herr aus zwei Naturen geboren, nach derselben aber müsse man nur eine Natur bekennen. Er gab zwar späterhin zu, daß Christus auch gleichwesentlich mit uns sey, lehnte aber die Annahme, daß nach der Einigung zwei Naturen seyen, fortwährend ab. Diese Lehre der Aegyptier und des Eutyches wurde auf der Räubersynode zu Ephesus (449) mit Gewalt als Kirchenlehre festgesetzt, unter dem Widerspruche besonders der römischen Legaten. Denn der römische Bischof Leo I. war der vorzüglichste Vertheidiger der Lehre von zwei Naturen in Christo, die er in einem berühmten Briefe an Flavianus ausführlich vortrug. Diesem Briefe zufolge sind beide Naturen und Substanzen in Christo zu einer Person zusammengekommen, und die göttliche Natur hat die menschliche angenommen, damit zu unsrer Erlösung der Mittler

Gottes und der Menschen, Jesus Christus als Mensch sterben und als Gott nicht sterben konnte. Der wahre Gott nahm die vollkommene wahre, menschliche Natur an, die letztere wie sie Gott im Anfange geschaffen hatte, ohne die Verderbnisse des Teufels. Die menschliche Schwäche nahm er an, nicht die menschlichen Sünden. Jede Natur bleibt in Christo in ihrer Eigenthümlichkeit, keine beeinträchtigt die andre. Der Unsichtbare wurde sichtbar, der Unbegreifliche begreiflich, der Ewige zeitlich, der Leidenslose leidensfähiger Mensch. Seine Geburt erfolgte aus einer unbefleckten Jungfrau ohne sündliche Lust, und er nahm die Natur, nicht die Schuld seiner Mutter an; das Wunderbare der Geburt macht seine Natur der unsrigen nicht unähnlich. Das Wort wirkt in Jesu Göttliches, das Fleisch Fleischliches. Das eine thut Wunder, das andere leidet Schmach. Christus ist wahrhafter Sohn Gottes und wahrhafter Sohn des Menschen. Seine menschliche Natur erscheint durch seine Geburt im Fleische, seine göttliche durch seine Geburt aus einer Jungfrau. Er liegt als Mensch in der Wiege, die Stimmen der Engel deuten auf seine Gottheit; der Teufel versucht ihn als Menschen, die Engel dienen ihm als Gotte. Hungern, dürsten, Müdigkeit, Schlafen ist menschlich, alle Wunderhandlungen sind göttlich. Es sagt nicht dieselbe Natur: „Ich und der Vater sind eins;“ und „der Vater ist größer als ich.“ Gott und Mensch ist in ihm eine Person, aber die gemeinsame Schmach und die gemeinsame Herrlichkeit hat in beiden andere Quellen. Aus unserm Wesen kommt es, daß seine Menschheit geringer ist, als der Vater, aus dem Vater, daß er gleiche Gottheit mit dem Vater hat. Dieser Einheit der Person in beiden Naturen wegen heißt es, daß der Sohn des Menschen vom Himmel herabgestiegen sey, da der Sohn Gottes aus der Jungfrau, aus welcher er geboren ist, Fleisch angenommen hat. Eben so heißt es, daß der Sohn Gottes gekreuzigt und begraben wurde, da er dieß doch nicht in der Gottheit, in welcher er als Eingeborner gleich ewig und gleicher

Substanz mit dem Vater ist, sondern nur in der Schwäche seiner menschlichen Natur gelitten hat. Eutyches aber hat unsre Natur in dem Eingebornen weder in der Niedrigkeit des Sterbens, noch in der Herrlichkeit der Auferstehung erkannt, gegen 1 Joh. 4, 2. 3. (wo Leo, wie andre vor ihm, las, qui solvit Jesum, und dieß von denen erklärt, welche Jesu die menschliche Natur absprechen.)

Die Synode von Chalcedon (451) gieng von diesen Ansichten Leo's aus, indem sie erst das nicänische und das nicänisch-constantinopolitanische Glaubensbekenntniß als durchaus unveränderlich feststellte, und in Bezug auf das Verhältniß der beiden Naturen in Christo als Norm der Rechtgläubigkeit die Synodalschreiben des Cyrillus an den Nestorius und an die morgenländischen Bischöfe und den erwähnten Brief Leo's I. annahm, und nach der Lehre der Väter einen und denselben Sohn unsern Herrn Jesum Christum, bekannte, der in der Menschheit und in der Gottheit vollkommen sey, wahrer Gott und wahrer Mensch aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe, dem Vater gleichwesentlich nach der Gottheit, uns gleichwesentlich nach der Menschheit und, die Sünde ausgenommen, uns durchaus ähnlich, vor den Aeonen nach der Gottheit aus dem Vater gezeugt, in den letzten Tagen um unser und unsrer Seligkeit willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin nach der Menschheit geboren, ein und derselbe Sohn, Christus, Herr, Eingeborner, in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungesondert und ungetrennt; so daß die Verschiedenheit der Naturen durch die Einigung nicht aufgehoben, sondern die Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten wird, welche beide zu einer Person und einer Hypostase zusammengehen, und nicht in zwei Personen getrennt oder getheilt werden, sondern einen und denselben Sohn und Eingebornen, Gott das Wort, den Herrn Jesus Christus bilden.

Sogleich nach der Synode von Chalcedon erschienen vier kaiserliche Gesetze für das morgenländische Reich nach

einander. Die zwei ersten verboten alle Untersuchungen über die in Chalcedon entschiedenen Fragen, das dritte hob alles Nachtheilige gegen die von der ägyptischen Parthei Verfolgten auf, das vierte sprach harte Strafen gegen die Eutychianer und alle Gegner der Synode von Chalcedon aus. Leo von Rom erklärte sich nach einiger Zögerung mit den dogmatischen Schlüssen der Synode von Chalcedon einverstanden, welche dann in der abendländischen Kirche fortwährend in Ansehen blieben, während in der morgenländischen in Palästina, Antiochien und Alexandrien bedeutende Unruhen durch sie veranlaßt wurden, da besonders eine große Anzahl von Mönchen sich heftig gegen sie erklärten und deren Anhänger verfolgten. Diese Verfolgung erhielt auf eine kurze Zeit auch die Unterstützung der Regierung, als der Kaiser Basiliscus, ein Freund der Monophysiten in einer eignen Verordnung zwar die Synoden von Nicäa (325) Constantinopel (381) und Ephesus (431); aber auch die Räubersynode (449) bestätigte und die Verwerfung des Briefes Leo's I. und der Schlüsse von Chalcedon befahl. Fünfhundert Bischöfe unterschrieben diese Verordnung, aber der Bischof Acacius von Constantinopel that es nicht, und Basiliscus mußte noch als Kaiser, von seinem Gegner Zeno gedrängt, diese Verordnung widerrufen, und die Bischöfe, welche sie unterschrieben hatten, traten nun auch diesem Widerruf bei. Der Kaiser Zeno gab, zunächst nur um die Streitigkeiten in Alexandrien zu heben, ein Edict, Henotikon genannt, in welchem den Gegnern von Chalcedon einiges bewilligt, zugleich einiges von ihnen verlangt und die Orthodoxie gewahrt wurde.

Der vorzüglichste Streitpunct zwischen den Monophysiten und ihren Gegnern von der Synode von Chalcedon bis zur Erscheinung des Henotikon betraf das Ansehen der Synode von Chalcedon. Obrigkeitliche Gesetze waren der zwingende Grund dieser Annahme, und diese Gesetze wechselten mit der Ansicht der Kaiser. Die Gegner der Synode von Chalcedon,

die sich in Aegypten, Palästina, Syrien und Constantinopel häufig fanden, verwarfen alle Schlüsse dieser Synode und insbesondre dereu Lehrbegriff, weil derselbe nestorisire und den Synoden von Nicäa und Ephesus (431) und der Lehre Cyrills widerspreche. Sie verwarfen gleichfalls den Brief Leo's, und behaupteten, daß Christus nicht in und aus zwei Naturen, sondern eine Natur und in zwei Naturen sey. Daß Christus seinen menschlichen Körper nicht vom Himmel gebracht habe, und daß seine Menschennatur mit der unsrigen gleichen Wesens sey, gaben sie zu, und erklärten sich gegen Eutyches, hielten aber die in Chalcedon erfolgte Absetzung des Dioscurus für ungültig.

Die Anhänger der Synode von Chalcedon vertheidigten dagegen deren sämmtliche Schlüsse, und erklärten die dogmatischen Bestimmungen derselben für Erklärungen des Glaubensbekenntnisses von Nicäa und für inspirirt; sie nahmen den Brief Leo's, die Verwerfung des Eutyches und die Absetzung des Dioscurus an. Das Henotikon machte das zur Regel, worin beide Partheien einig waren, die Annahme der Synoden von Nicäa, Constantinopel (381) und Ephesus (431) nemlich, trug die Lehre von der Person Christi nach den chalcedonischen Bestimmungen vor, und verdammte den Nestorius und den Eutyches. Wäre es von beiden Partheien angenommen worden, so hätten die gegenseitigen Beschuldigungen des Nestorianismus und Eutychianismus aufhören müssen. Von „einer Natur" und von zwei Naturen, so wie von Leo's Briefe und der Absetzung des Dioscurus schwieg das Henotikon. Es war zunächst für die alexandrinische Kirche bestimmt gewesen, und Petrus Mongus wurde dort Bischof, weil er es annahm, aber eben dieser Annahme wegen trennten sich Freunde und Gegner von Chalcedon dort von ihm, und hießen Akephaler, weil sie keinen Bischof hatten. Von dieser Zeit an sind diese Akephaler die eigentlichen Monophysiten.

Die meisten morgenländischen Bischöfe nahmen das He-

notikon an, und die dieß nicht thaten, fanden Schutz bei den römischen Bischöfen Simplicius und Felix.

Im Laufe des Streites hatten sich allmählig vier Partheien gebildet, die erste vertheidigte das Henotikon und die Synode von Chalcedon, die zweite nahm das Henotikon an und verwarf die Synode von Chalcedon, die dritte verwarf das Henotikon und die Synode von Chalcedon, die vierte wollte die Verdammung des Nestorius, des Eutyches, des Dioscurus, des Mongus und des Acacius.

Die eigentlichen Monophysiten lehrten, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sey, daß die Naturen in ihm ihre wesentlichen Eigenschaften beibehalten hätten und ohne Trennung und ohne Vermischung zu einer Person vereinigt worden seyen, sie erklärten sich aber gegen den Ausdruck zwei Naturen, und wollten nur sagen eine Natur des Sohnes Gottes, die Fleisch geworden ist, oder eine Natur, die aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzt ist. Den Ausdruck zwei Naturen aus zwei Naturen hielten sie (mit Unrecht) für nestorianisch; die Chalcedonianer aber behaupteten, daß der Ausdruck eine Natur zu Ungereimtheiten führe. Gemeinschaft und Verschiedenheit der zwei Naturen nahmen beide an. Die Chalcedonianer hielten den Ausdruck: Gott ist gestorben nicht für unrichtig, aber dem Mißverstande ausgesetzt, die Monophysiten wollten durch diesen Ausdruck die Einheit der Person und die Hoheit des Verdienstes Christi hervorheben, obwohl sie zugaben daß Gott, und also auch sein ewiger Sohn, unsterblich und eigentlich der Mensch gestorben sey.

Unter dem Kaiser Justinus I. erklärte sich eine Synode in Constantinopel aufs stärkste für die Synode von Chalcedon und der Kaiser befahl die Annahme der Schlüsse derselben im ganzen Reiche; ein in Rom entworfenes Glaubensbekenntniß wurde fast von allen morgenländischen Bischöfen unterschrieben und den Monophysiten nur die Wahl zwischen Abdankung und Annahme der Schlüsse von Chalcedon gelassen. Viele dankten ab, und ihr Haupt, der

Bischof Severus von Antiochien, floh nach Alexandrien. Unter dem Kaiser Justinianus wurden die Monophysiten gedrückt, und ein Edict (528) befahl mit Strenge die Annahme der vier allgemeinen Synoden (Nicäa, Constantinopel, 381, Ephesus, 431 und Chalcedon). Die Synoden von Constantinopel (536) und von Jerusalem (536) bannten die Monophysiten, die sich in Alexandrien und in Aethiopien fortwährend erhielten.

Zwischen den Monophysiten und ihren Gegnern wurde auch die Frage streitig, ob man, wie die Anhänger des Cyrillus gethan hatten, um die Vereinigung beider Naturen recht stark auszusprechen sagen müsse: Gott ist gekreuzigt, gestorben ꝛc. oder ob man wie ihre Gegner wollten die Worte „nach dem Fleisch" dazu setzen solle. Jene Meinung heißt eigentlich die theopaschitische. Der Name Theopaschiten findet sich zuerst bei Theophanes (S. 94. und 184.). Später gab man diesen Namen allen Eutychianern und allen Monophysiten. Den Streit begann der Bischof von Antiochien Peter der Gerber, der zu dem Trisagion (Jes. 6, 3. ist das eine der beiden ältesten Trisagien, das andere, welches in diesem Streite gemeint ist, heißt: Heiliger, Unsterblicher erbarme dich unser —) den Zusatz machte: „der du für uns gekreuzigt bist", und alle diejenigen verdammte, die nicht sagen wollten, Gott ist gekreuzigt ꝛc. Unter dem Kaiser Anastasius veranlaßte dieselbe Frage Bewegungen. Bedeutender wurde diese Frage, als scythische Mönche, welche um sich über die Bischöfe ihrer Provinz zu beschweren, nach Constantinopel gekommen waren, die theopaschitische Ansicht heftig vertheidigten und da der Diaconus Victor ihnen widersprach diesen bei den römischen Legaten in Constantinopel und bei dem dortigen Patriarchen verklagten. Sie gewannen die Kirche in Constantinopel ganz für ihre Ansicht, und in Justinians Edict gegen alle Ketzereien steht ausdrücklich der Satz: das Wort Gottes ist auch nach der Menschwerdung einer aus der Dreieinigkeit. Die in Sardinien lebenden exilirten afrikanischen Bischöfe

traten den scythischen Mönchen gleichfalls bei; der römische Bischof Hormisdas aber erklärte den Satz, daß einer aus der Dreieinigkeit gekreuzigt sey, für ketzerisch. Heftige Bekämpfer dieses Satzes waren auch die Akoemeten in Constantinopel, Mönche deren Orden zu Anfang des fünften Jahrhunderts gegründet worden war mit der Verpflichtung Tag und Nacht ununterbrochenen Gottesdienst zu halten, und die später unter dem Namen Studiten bekannter geworden sind.

Der Satz „Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt" kömmt zuerst bei dem heftigen Gegner der Nestorianer, Proclus, in dessen Brief an die Armenier vor. In Chalcedon war er nicht erwähnt worden, da diese Synode aber jenen Brief gebilligt hatte, so schloßen die Vertheidiger jenes Satzes, daß damit auch der Satz selbst gebilligt sey, den die Nestorianer anstößig fanden, die Monophysiten aber in ihre Liturgie aufnahmen.

Von beiden Partheien wurde dieser Streit aus patristischer Tradition und durch Anwendung von Folgerungen geführt.

Der Dreikapitelstreit.

Die Opposition der Monophysiten gegen die Synode von Chalcedon äusserte sich auch dadurch, daß sie die Billigung welche Theodor von Mopshuestia, Theodoretus und Ibas, die sie für Nestorianer hielten, auf dieser Synode gefunden hatten, tadelten, womit sie auch bei Anhängern der Synode von Chalcedon Beifall fanden. Der darüber entstandene Streit heißt der Dreikapitelstreit, weil er die drei Kapitel der chalcedonischen Synode betraf, welche die Billigung jener Lehre enthielten. Dieses war die entferntere Veranlassung der öffentlichen Verdammung der Monophysiten, die Nähere lag in der Verdammung des Origenes, dessen Anhänger sich dadurch beleidigt fanden. Einer derselben Theodorus Askidas gab diese Verdammung

dem römischen Legaten, Pelagius, Schuld, den er wegen seines Einflusses auf Justinianus beneidete. Da Justinianus nun die Akephaler durch eine gelehrte Schrift bewegen wollte, die Synode von Chalcedon anzunehmen, so beredete ihn Theodorus, daß sie dieß thun würden, wenn die von der chalcedonischen Synode gebilligten nestorianischen Lehrer verdammt würden, und Justinianus gab demzufolge (544) ein Edict, welches die drei Kapitel und alle die sie annehmen oder nicht verdammen würden so wie alle diejenigen mit dem Banne bedrohte, welche aus dieser Verordnung nachtheilige Folgerungen für die Synode von Chalcedon ziehen würden. Die Patriarchen von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem unterschrieben dieses Edict, auch der Bischof Mennas von Constantinopel, obgleich er seine Unterschrift von der Billigung des Bischofs Vigilius von Rom abhängig gemacht und dieser sich gegen die Verdammung der drei Kapitel erklärt hatte.

Dieser Verdammung widersprachen zuerst einige afrikanische Lehrer in Constantinopel (unter ihnen Facundus von Hermiane) und der römische Legat Stephanus aus dem Grunde, weil diese Verdammung dem Ansehen der Synode von Chalcedon schade. Gleicher Widerspruch fand sich in Afrika, Dalmatien und Illyrien, und auch Vigilius von Rom widersetzte sich dieser Verdammung auf das Gutachten des karthagischen Diaconus Ferrandus, wurde nach Constantinopel berufen wo er längere Zeit der Verdammung der drei Kapitel widerstand, nach der fünften öcumenischen Synode in Constantinopel aber (553), welche die bisherige Orthodoxie und die Lehre der Theopaschiten bestätigte, die drei Kapitel aber verdammte, gleichfalls in diese Verdammung willigte, welche im Abendlande besonders in Illyrien und Afrika fortwährend den stärksten Widerspruch fand, an den sich auch die spanischen und die fränkischen Kirchen, so wie die mailändische anschlossen. Aber noch Gregor der Große bemühte sich eifrig, die Bischöfe von Illyrien zur Annahme der Verdammung zu bewegen.

Dieser Streit über die drei Kapitel erhält seine dogmenhistorische Bedeutung durch die Opposition, die sich in demselben gegen die Lehrsätze des Theodorus von Mopsuestia aussprach, dessen Verdammung dadurch begründet wurde, daß seine Lehre der orthodoxen Kirchenlehre widerspreche. Diejenigen Puncte, in welchen sich dieser Widerspruch zeigte, wurden von den Vertheidigern der Verdammung der drei Kapitel so angegeben. Er habe gelehrt, daß Gott das Wort (der θεὸς λόγος) von Christo verschieden sey, der den Leidenschaften und sinnlichen Begierden widerstanden habe, in guten Werken gewachsen und endlich zur Vollkommenheit gelangt sey; Christus sey als bloßer Mensch im Namen des Vaters, Sohnes und Geistes getauft worden und habe durch diese Taufe die Gnade des heiligen Geistes und die Kindschaft Gottes erlangt; er sey wie ein Bild eines Königs auf die Person des Wortes Gottes angebetet worden, und erst nach seiner Auferstehung in seinen Gedanken unveränderlich und unsündlich geworden, und seine Vereinigung mit dem Logos verhalte sich wie die eheliche Vereinigung zwischen Mann und Frau. (Eph. 5, 31—32.) Christus habe den Jüngern durch das Anblasen vor der Himmelfarth den heiligen Geist nicht mitgetheilt, da sie denselben erst an Pfingsten erhalten hätten; Thomas habe mit seinem Ausrufe, mein Herr und mein Gott nicht Christum, sondern Gott gemeint, der Christum auferweckt habe, im Namen Christi taufen habe eine ähnliche Bedeutung wie auf Moses getauft werden; nur das Bild des Wortes sey Christus und werde auch nur als Bild gottesdienstlich verehrt, und die Weissagungen der Propheten auf Christum seyen nicht eigentlich zu verstehen.

Nach der fünften Synode trennten sich die Monophysiten als eigne Gemeinden von der Kirche in Aegypten, Aethiopien und Arabien. In Syrien und Mesopotamien und einigen andern Provinzen organisirte Jacob Baradai die monophysitische Parthei, die nach seinem Namen Jacobiten hieß.

Mit dem monophysitischen Streite hieng der Streit über die Frage nach der Verweslichkeit oder Unverweslichkeit des Leibes Christi zusammen, welche einmal unter den Monophysiten selbst zwischen den Severianern oder Theodosianern von der einen und den Julianisten oder Gajaniten von der andern Seite in Alexandrien streitig wurde, und auch ausserhalb Alexandrien sich verbreitete, und dann in der Kirche selbst auf Veranlassung eines Edicts des Kaisers Justinianus gegen die Aphthartodoketen. Die Frage war, ob Christi Leib auf Erden φθαρτόν oder vor seinem Leiden ἄφθαρτον gewesen sey. Unter dem φθαρτόν wurden alle unsündlichen Schwachheiten des menschlichen Körpers (Hunger, Durst, Ermüdung, Schweiß, Thränen ꝛc.) verstanden, und von der einen Parthei in diesem Streite behauptet, daß Christus diese Schwachheiten nicht wie wir gezwungen, sondern freiwillig (κατ' οἰκονομίαν) gehabt hätte. Die Monophysiten stritten auch über die Fragen, ob Christi Leib geschaffen gewesen sey, und ob Christus nach seiner Menschennatur, während seines Wandels auf Erden etwas nicht gewußt habe. Diejenigen, welche die erste Frage verneinten hießen Aktisteten, und die welche die letzte Frage bejahten, Agnoëten.

Origenianische Streitigkeiten.

Mit dem Dreikapitelstreite standen die origenianischen Streitigkeiten in einiger Verbindung. In jenem handelte es sich zum Theil um die Verdammung der historisch-grammatischen Exegese in den Personen des Theodorus von Mopshuestia und des Theodoretus, in Folge von diesen wurde alles was aus der früheren alexandrinischen Richtung mit der Kirchenlehre Unverträgliches hervorgegangen war, beseitigt. Ihre äussere Erscheinung wurde durch weltliche Motive bestimmt. Den Abendländern war im vierten Jahrhunderte Origenes noch fast ganz unbekannt; im Oriente waren entschiedne Freunde und Gegner desselben, und

zwischen beiden eine Anzahl Theologen, welche ohne seine Irrthümer anzunehmen sein Gutes zu nützen suchten. Da sich Arianer und Semiarianer auf Stellen seiner Schriften beriefen, so wurde er selbst der Ketzerei verdächtig, und Marcellus von Ancyra behauptete zuerst, daß er die Quelle des Arianismus sey und aus Vorliebe für die griechische Philosophie platonische Ideen mit der Glaubenslehre vermischt, namentlich Titel und Inhalt seines Buches περὶ ἀρχῶν aus der griechischen Philosophie genommen habe. Marcellus hatte die einfache Schriftlehre durch diese Opposition zu wahren gesucht, Athanasius dagegen bemühte sich zu zeigen, daß die Arianer den Origenes mit Unrecht für sich anführten. Didymus hatte das ganze System des Origenes angenommen, mit Ausnahme dessen was in Folge der Lehrstreitigkeiten anders bestimmt worden war. Basilius der Große und Gregorius von Nazianzus sammelten eine Chrestomathie aus den Werken des Origenes und die ganze Bildung des Gregorius von Nyssa ruhte auf dessen Grundsätzen. Methodius hatte (303) die Lehren des Origenes von dem Körper als einen Kerker der Seele, vom freien Willen, von der Ursache der Sünde, von der Auferstehung und von der ewigen Schöpfung angegriffen, und Gregorius der Wunderthäter, Pierius und Theognostus hatten den Origenes vertheidigt. Pamphilus hatte den Origenes in einer eignen Apologie gegen die Beschuldigung vertheidigt, daß er in den Lehren von der Dreieinigkeit, von der Gottheit und der Zeugung des Sohnes, von dem heiligen Geiste, von der Person Christi, von dem Zustande der Seelen nach dem Tode, von der Auferstehung, von den Höllenstrafen und von der Präexistenz der Seelen geirrt habe.

Im Laufe des arianischen Streites wurden die dogmatischen Arbeiten des Origenes, wie gesagt, verdächtig, doch hatten einige Lehrer, besonders Hieronymus seine exegetischen Schriften geschätzt und benützt. Als aber Hieronymus deswegen selbst in den Verdacht der Heterodoxie kam, erklärte er sich im Vereine mit Epiphanius gegen Rufinus

und den Bischof Johannes von Jerusalem aufs stärkste gegen Origenes, und den hieraus entstandenen Streit nennt man die erste origenianische Streitigkeit. Die zweite wurde von einer Parthei nitrischer Mönche veranlaßt, welche den Origenes verehrten, indeß eine andre anthropomorphitische ihn verketzerte. Jene begab sich von dem Bischofe Theophilus von Alexandrien vertrieben nach Palästina, von wo aus ein Theil derselben nach Constantinopel gieng, wo Chrysostomus sie schützte, der dadurch die Feindschaft des Theophilus sich zuzog, welcher seine zweimalige Verbannung veranlaßte. Die dritte Streitigkeit entstand in Palästina zwischen origenianischen Mönchen und ihren Gegnern, und diese veranlaßte das Edict Justinians (von 540) welches die origenianischen Irrthümer aufführte und verdammte. Eine wohl um dieselbe Zeit gehaltene Synode zu Constantinopel unter Mennas trat dieser Verdammung bei und vermehrte das Verzeichniß der Irrthümer. Es ist ungewiß, ob auch die fünfte öcumenische Synode (553) den Origenes verdammt habe.

Monotheleten.

In den bisherigen Streitigkeiten hatte die Kirche festgestellt, daß Christus zwei Naturen habe und über deren Verhältniß zu einander die genauesten Bestimmungen gegeben. Die Monophysiten hatten sich von der Kirche getrennt. Politische Rücksichten machten ihre Wiedervereinigung wünschenswerth, und man glaubte diese zu fördern, wenn man den Monophysiten dadurch entgegen gieng, daß man nur einen Willen der beiden Naturen annahm. Diese Annahme glaubte man durch die Auctorität berühmter Kirchenlehrer von strenger Orthodoxie rechtfertigen zu können, des Cyrillus von Alexandrien z. E., der eine lebendigmachende Wirkung Christi unsres wahrhaftigen Gottes gelehrt habe. Der Kaiser Heraclius betrieb diese Vereinigung sehr eifrig, und der Patriarch Sergius von Constantinopel, so wie der

Bischof Kyrus von Phasis, der (630) Patriarch von Alexandrien wurde, glaubten ohne Verletzung der Orthodoxie einen Willen in Christo annehmen zu können. Kyrus vereinigte (633) die Jacobiten in Alexandrien mit den dortigen Orthodoxen, und nahm unter die Vereinigungsartikel auch die Lehre von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια in Christo auf. Hierdurch entstand Streit. Sergius billigte die Vereinigungsartikel; der Mönch Sophronius aus Palästina, der damals eben in Alexandrien anwesend war, und später Patriarch von Jerusalem wurde, verwarf die Lehre von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια in Christo auf's stärkste, und verlangte, daß jeder Orthodoxe zwei Willen und zwei Wirkungen bekenne. Heraclius suchte den Streit durch eine (638) gegebene Verordnung (die Ekthesis) beizulegen, welche die Bischöfe von Constantinopel annahmen, die Bischöfe von Rom auf's stärkste verwarfen, und sich gegen die Lehre von einem Willen erklärten. Als eifrigster Gegner der Monotheleten trat der Abt Maximus auf, und der Kaiser Constans erließ, da die Ekthesis nichts gefruchtet hatte, eine neue Verordnung (den Typus), um die Ruhe herzustellen. Der Widerstand gegen diese Verordnung führte den Bischof Martin I. von Rom und den Abt Maximus in's Exil, und erst die ökumenische Synode von Constantinopel im J. 680 endigte den Streit durch eine Entscheidung gegen die Monotheleten.

Es fragte sich in diesem Streite, ob Christi göttlicher Wille dasselbe wolle wie sein menschlicher, ob er z. E. vor der Menschwerdung mit demselben Willen die Weltschöpfung, und nach der Menschwerdung das Sattwerden z. E. gewollt habe. Die Dyotheleten erklärten dieß für unmöglich und nahmen also zwei Willen, einen göttlichen und einen menschlichen in Christo an; indeß die Monotheleten behaupteten, daß weil Christus nur einer sey und als einer gewollt, habe er nur einen Willen haben können. Daß Christus einer sey, gaben die Dyotheleten zu; aber dieser eine sey eben Gott und Mensch, und habe also nicht

einfach, sondern zweifach gewirkt. Christus sey nichts anderes als seine zwei Naturen, deren keine ohne Willen und Wirksamkeit sey; sondern jede wolle und wirke nach ihrer Art. Jede Natur habe ihren natürlichen Willen (θέλημα), Christus also habe zwei natürliche Willen, wie zwei Naturen, und nach beiden Naturen habe er unsre Seligkeit gewirkt. Die Monotheleten bemerkten, daß doch in dem Wollenden, der zwei Willen habe, so lange er wolle nur ein Wille, der göttliche Göttliches, der menschliche Menschliches wolle, erhielten aber zur Antwort, daß man mit einem Willen auch nur eine Hypostase, oder für drei Personen drei Willen annehmen müsse. Die Monotheleten konnten sich zwei Willen in einer Person nicht ohne Widerstreit denken; die Dyotheleten erklärten einen solchen Widerstreit in Christo für unmöglich, weil derselbe nur entweder vom natürlichen Willen kommen könne, dessen Urheber sey aber Gott, oder von der Sünde, die sey aber in Jesu nicht gewesen. Dieß führte die Streitenden auf den Begriff des Wollens; die Dyotheleten behaupteten, daß das Wollen an sich der Natur angehöre, und veranlaßten dadurch ihre Gegner zu der Folgerung, daß, da nach den Vätern, der Wille Gottes und der Heiligen einer sey, Gott und die Heiligen eine Natur haben müßten. Um diesem Einwurf zu begegnen, unterschieden die Dyotheleten das θέλημα (die Substanz des Willens gleichsam, welche sie θέλειν hießen,) und das θελητόν (das Gewollte, welches sie mit πῶς θέλειν bezeichneten, als Anwendung des Willens). Nur dieses nicht jenes sey Gott und den Heiligen gemein; dieselbe Richtung des Willens hätten die Heiligen wie Gott, nicht dieselbe Allmacht des Willens. Den weitern Einwurf der Monotheleten, daß da alles Natürliche gezwungen sey, auch der natürliche Wille dieß sey, und da Christus natürliche Willen habe, also auch er gezwungen sey, wurde durch die Bemerkung beseitigt, daß weder in der göttlichen ungeschaffenen Natur noch in der geschaffenen intelligiblen Natur etwas Gezwungenes sey; denn das von Natur Vernünftige

habe als natürliche Kraft das vernünftige Begehren, die θέλησις der intelligiblen Seele. Da die Monotheleten behaupteten, es könne wenigstens aus zwei natürlichen Willen einer werden, bemerkten die Dyotheleten dagegen, daß es nur Zusammensetzungen von in Substanz Seyenden (ἐν ὑποστάσει ὄντων) nicht aber von solchen Dingen geben könnte, die an einem andern geschaut würden. Nehme man eine Zusammensetzung der Willen an, so müsse man auch eine Zusammensetzung des andern Natürlichen in Christo, d. h. des Geschaffenen und Ungeschaffenen annehmen. Habe Christus nur einen Willen, so habe er auch nur eine Natur, diese aber sey dann zusammengesetzt und so sey er vom Vater getrennt, der einfach sey. Dadurch kamen die Streitenden denn immer auf die Frage über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo zurück. Die Monotheleten erboten sich, von diesen Fragen im Einzelnen und von allen spitzfindigen Erörterungen über die Willen abzustehen, und einfach zu bekennen, daß Christus vollkommner Gott und vollkommner Mensch sey; ihre Gegner erklärten aber, daß dadurch dem Ansehen der Synoden zu nahe getreten werde, welche über das Verhältniß der beiden Naturen die genauesten Bestimmungen gegeben und ausdrücklich zwei Willen gelehrt hätten; man müsse auch nicht bloß wie die Monotheleten wollten, bei den Aussprüchen der Synoden stehen bleiben und von einem und von zwei Willen schweigen, sondern man müsse auch das, was die Synoden nicht wörtlich ausgesprochen hätten, was aber aus ihren Aussprüchen folge, annehmen, weil man ausserdem in arianische oder apollinaristische Ketzerei verfalle. Die Stellen der Evangelien und der Väter, welche die Monotheleten für ihre Ansicht anführten, erklärten die Dyotheleten für die ihrige. Der ganze Streit war wie gesagt, aus dem Wunsche hervorgegangen, die Monophysiten wieder mit der Kirche zu vereinigen. Eine Parthei in der Kirche billigte, daß man zu diesem Zwecke einen Willen in Christo annehme, die andre mißbilligte es aus dem Grunde, weil die

Annahme eines Willens nothwendig zum Monophysitismus und zu früheren Ketzereien überhaupt führe. In diesem Streite nun kamen die Begriffe von θέλημα, θέλησις, ἐνέργεια, φύσις, οὐσία, ὑπόστασις ꝛc. zur Sprache, und jede Parthei erklärte dieselben so, daß sie für ihre Ansicht sprachen.

Besonders merkwürdig sind die Aeusserungen des Bischofs Honorius von Rom in einem Briefe über diese Streitigkeit. Er wollte keine weiteren Spitzfindigkeiten aus der Sprache der Schule in die Lehre von Christo gebracht haben, sondern man solle sich an das bereits Festgesetzte halten, daß ein menschgewordener Gott Christus sey, der mit einer Wirkung und mit einem Willen, dem des Gottmenschen, wolle und wirke. Man könne in Christo den göttlichen und den menschlichen Willen nicht unterscheiden, weil Christus nur den unsündigen Willen gehabt habe, der dem göttlichen ganz gleich sey. Christus als Sohn und Wort wirke die göttlichen und die menschlichen Werke vollkommen, und es sey gleich, ob man zwei Wirkungen oder eine annehme. Er, Honorius, bekenne einen Willen des Herrn Jesus Christus, der als Mittler zwischen Gott und den Menschen die göttlichen Werke mittelst (μεσιτευούσης) der Menschennatur hervorbringe, welche mit ihm, der Gott das Wort sey, persönlich vereinigt sey, und eben derselbe wirke die menschlichen Werke der von ihm auf eine unaussprechliche und einzige Art angenommenen Menschennatur ohne Trennung und Verwandlung.

Adoptianer.

Die Frage, wie das Menschliche und das Göttliche in Christo sich zu einander verhalten, veranlaßte auch den adoptianischen Streit in der spanischen Kirche. Der eigentliche Veranlasser dieses Streites, der Bischof Felix von Urgel wollte, daß man die Prädicate beider Naturen in Christo nicht verwechsle, sondern wenn man dieselben Prä-

dicate von Christo als Gott und von Christo als Mensch gebrauche, immer genau bestimme, in welchem Sinne dieß geschehe, besonders, in welchem Sinne Christus seiner Menschheit nach Sohn Gottes und Gott genannt werde. Denn seiner Menschheit nach sey Christus Sohn Gottes aus Gottes freiem Willen, seiner Gottheit nach aber aus Gottes Natur. Als Mensch sey er Sohn Gottes nur durch die Verbindung mit dem, der seinem Wesen nach Sohn Gottes ist. Der Gottheit nach sey er wesentlich, der Menschheit nach nur nuncupative und durch Adoption Sohn Gottes, zum Sohne aus freier Wahl angenommen. Wer nicht annehme, daß Christus als Mensch nur der angenommene Sohn Gottes sey, läugne die wahre Menschheit Christi und stelle den Menschen Jesus dem wesentlichen und natürlichen Sohne Gottes gleich. Christus heiße zwar in der Schrift nirgends angenommener Sohn Gottes, aber dieser Begriff sey vollkommen in der Schrift begründet, und alle in derselben gebrauchten Prädicate, welche eine Abhängigkeit Christi vom Vater bezeichnen, erklärten sich nur, wenn man Christum seiner Menschheit nach als angenommenen Sohn Gottes betrachte. Er sey z. E. Knecht Gottes nicht bloß aus freiem Gehorsam, sondern weil er Mensch, weil er geschaffen ist. Die Evangelien sagten nirgends, daß der Sohn Gottes, sondern nur, daß der Menschensohn für uns dahingegeben werde, und Luc. 18, 19. Apg. 10, 38. und 2 Kor. 5, 19. sprächen für diese Ansicht. Matth. 16, 16. beziehe sich das Wort „Christus" auf die Menschheit, die Worte „Sohn des lebendigen Gottes" aber auf die Gottheit Christi. Christi Menschheit sey auf dieselbe Weise, nur in einem viel höheren Grade, in die Gottheit aufgenommen worden, wie die Gläubigen durch Christus mit dem Vater verbunden würden. Christus als Gott habe dasselbe Wesen wie der Vater, als Mensch sey er von Gott adoptirt und des göttlichen Wesens theilhaft, und heiße deshalb Gott, diese Adoption gehe von ihm auf alle Gläubigen über.

Viertes Kapitel.

Die Entwicklung der Lehre von dem Verhältnisse des Menschen zur Erlösung durch die augustinisch-pelagianischen Streitigkeiten und ihre Folgen.

Wigger's G. F. Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus ꝛc. Hamb. 1833. II. 8.
Dess. De Joanne Cassiano Massiliensi etc. Comm. III. Rostoch. 1824. 1825. 4.

Der Satz, daß Jesus der Christ sey, hatte durch die bisher geschilderten Entwicklungen sein Verständniß nach der einen Seite dadurch gefunden, daß das Verhältniß des Logos zum Vater und zum heiligen Geiste und das des Menschlichen und Göttlichen in Christo in bestimmten kirchlichen Formeln ausgesprochen war. Mit dem Ende des vierten Jahrhunderts traten die Untersuchungen über Christi Wirksamkeit als Erlöser und über das Verhältniß in voller Bedeutung hervor, in welchem die zu Erlösenden zu der durch ihn gebrachten Gnade stehen, und führten zu einer Streitigkeit in der Kirche, welche auf der einen Seite von Augustinus und seinen Anhängern und auf der andern von Pelagius und seinen Freunden Cölestius und Julianus von Eclanum geführt wurden.

Christus war gekommen, um die Menschen zu erlösen. Der Grad ihrer Erlösungsbedürftigkeit bestimmte sich nach der Ansicht von dem Zustande des Menschen vor der Erlösung, und von dem Verhältnisse der Sünde Adams zu diesem Zustande. Augustinus faßte dieses anders als Pela-

gius und dessen Freunde. Diese lehrten im Widerspruche gegen Behauptungen des Augustinus, daß Adam sterblich geschaffen gewesen sey, und, auch ohne Sünde, gestorben seyn würde; daß seine Sünde ihm allein, nicht dem Menschengeschlecht geschadet habe, weil die Neugebornen in demselben Zustande, wie Adam vor dem Falle seyen; daß das Menschengeschlecht nicht sterbe, weil Adam fiel und starb, und auch nicht auferstehe, weil Christus auferstand; daß auch ungetaufte Kinder das ewige Leben hätten, und daß das Gesetz zum Himmelreiche führe, wie das Evangelium, weil auch vor der Erscheinung des Herrn Menschen ohne Sünde seyn konnten. Die Kinder lehrten sie ferner, müßten getauft werden, weil der Herr bloß den Getauften das Himmelreich verheißen habe, welches nicht aus natürlichen Kräften erlangt, sondern durch die Gnade verliehen werde. Zur Vergebung der Sünde, nicht der Erbsünde wegen würden die Kinder getauft; denn die Sünde, welche der Mensch nachher thue, werde nicht mit ihm geboren, sondern komme aus dem freien Willen. So Cölestius. Ihm ähnlich lehrte Pelagius, daß wir empfänglich für Gutes und Böses geboren werden, aber nicht mit beiden, und daß, ehe der freie Wille sich äussern könne, im Menschen nur das sey, was Gott geschaffen habe, eine gewisse natürliche Heiligkeit in der Seele nämlich, welche die Herrschaft in der Seele führe, das Gute billige und das Böse auf das Zeugniß des Gewissens verdamme. Die erste Sünde habe auch dem Menschengeschlechte, aber nicht durch Fortpflanzung, sondern durch das Beispiel geschadet, und die Kinder seyen nur deswegen nicht wie Adam vor dem Falle, weil sie nicht, wie jener das Gebot verstehen und den freien Willen gebrauchen könnten. Die Schrift lege allenthalben die Schuld des Sünders auf den freien Willen; sie entschuldige ihn nicht mit einer Naturnothwendigkeit. Nur Gewöhnung verderbe uns, und in ihr scheine eine Nothwendigkeit der Natur zu liegen. Wenn Adams Sünde allen schadete, so müßte Christi Gerechtigkeit auch allen zu Gute kommen, und Sünde und

Glauben keinen Unterschied machen. Werde bloß der Körper und nicht auch die Seele fortgepflanzt, so verdiene auch der Körper allein Strafe und nicht die Seele, in der alsdann keine Erbsünde sey. Gott erlasse dem Menschen die eignen Sünden, wie könne er ihm fremde zurechnen, die ihm, wenn sie nothwendig seyen, nicht angehörten, oder wenn sie ihm angehörten, als freiwillig vermieden werden konnten.

Gleicherweise spricht sich Julianus aus. Da keine Sünde ohne Willen, kein Wille ohne Freiheit, keine Freiheit ohne vernünftige Wahl gedacht werden kann, so können die Kinder, da sie den Gebrauch der Vernunft noch nicht besitzen, auch keine Sünde haben. Die Zurechnung kann nur statt finden, wenn die Sünde vermeidlich, nicht wenn sie natürlich also unausweichlich ist. Die Sünde im Paradiese war nur natürliche Sinnenlust, die, in ihren Gränzen gehalten, unschuldig ist, und nur durch die Fehler des Willens Anlaß zur Sünde wird. Niemand ist von Natur böse, wer schuldig wird, wird es durch das, was er will und thut, nicht durch seinen Ursprung. Die Sünde kam durch einen Menschen in die Welt, weil dieser eine Mensch zuerst sündigte, und durch die Sünde der Tod, weil der erste Mensch wegen seiner Sünde zum beständigen Tode verdammt wurde. Der Tod ist zu allen Menschen hindurch gedrungen, weil alle folgenden Sünder auf dieselbe Weise wie der erste gerichtet werden, aber nur die Sünder, nicht die Unschuldigen.

Dagegen lehrte Augustinus. Adam hatte einen fleischlichen Körper (corpus animale). Wenn er nicht gesündigt hätte, würde er nicht gestorben, sondern in einem geistigen Körper unsterblich geworden seyn. Auch der leibliche Tod ist Folge der Sünde (Röm. 8, 9.). Die Sünde Adams war Ungehorsam gegen Gott; sie nahm seinem sterblichen Leibe die vollkommne Unterwerfung unter die Seele, und gab ihm die thierische Begierde, deren er sich dann schämte. Ohne Sünde würde er immer in demselben Alter und un-

sterblich geblieben seyn; nach der Sünde alterte er zum Tode. Alle Menschen müssen, weil sie fleischlich geboren sind, aus dem Gesetze der Sünde und des Todes geistig wiedergeboren und nicht bloß zum Reiche Gottes geführt, sondern auch von der Verdammniß der Sünde befreit werden. Denn sie sind der Sünde und dem Tode des ersten Menschen unterworfen und werden zu der Gerechtigkeit und zu dem ewigen Leben des zweiten Menschen in der Taufe wiedergeboren. Adam war unsterblich, weil er den Tod vermeiden konnte, wenn er nichts Todeswürdiges that. Er wurde sterblich, weil er das Gebot Gottes übertrat. Alle sterben in ihm, weil er nicht bloß ihnen das Beispiel der Uebertretung gab, sondern sie durch den verborgenen Krankheitsstoff seiner fleischlichen Begierde ansteckte. Jeder Neugeborne ist, weil er die Begierde hat, welche die Sünde erzeugt, wenn man ihr beistimmt, der Erbsünde verfallen, wenn er nicht in dem wiedergeboren wird, der ohne Sünde geboren wurde, und den die Jungfrau ohne Begierde empfieng. Durch Adams Sünde wurde unsre Natur verdorben und erzeugt Sünder, aber unsre Schwäche zum Guten ist nicht Natur, sondern ein Mangel (vitium) wie die Krankheit im Körper, die sich auch oft auf die Kinder fortpflanzt. Gott hat alle Menschen geschaffen, obgleich alle unter der Sünde geboren werden und verloren gehen, wenn sie nicht wiedergeboren werden. Der Mangel rührt vom Teufel her; nicht die geschaffene Natur, durch welche der Mensch Mensch ist, unterwirft ihn der Sünde. Die Erbsünde ist nicht bloß Sünde und nicht bloß Strafe, sondern Sünde und Strafe zugleich, und erscheint in allen zu der Zeit, da ihre Unwissenheit aufhören und ihre Begierde gezähmt werden soll, ihr Wille aber diesem widerstrebt und also Sünde erzeugt. Wir waren alle in Adam und giengen alle in ihm verloren. Alle Gebornen sind durch die Erbsünde dem Teufel unterworfen. Das Kind wird verdammt, weil es zur Masse der Verderbniß (perditionis) gehört und die Schuld Adams trägt, den Gott, weil er freiwillig sündigte, mit seinem

ganzen Geschlechte, das noch ganz in ihm lag, verdammte. Die Kinder müssen getauft werden, also bedürfen sie der Reinigung durch die Taufe, und der Einverleibung in die Kirche, welche der Leib Christi ist, und der Versöhnung mit Gott, um durch sie von Tod, Lastern, Schuld, Unterwerfung und Finsterniß frei zu werden. Als Kinder haben sie aber noch keine Schuld durch wirkliche Sünde sich zugezogen, sie können also die Taufe, welche sie der Verdammniß entzieht und der alleinseligmachenden Kirche Christi einverleibt, nur wegen der Erbsünde erhalten. Wer nicht glaubt, wird verdammt. Die Kinder können in eigner Person noch nicht an Christum glauben, sie thun es aber durch Herz und Mund ihrer Pathen. Diejenigen Kinder, welche ungetauft sterben, leiden nur den mildesten Grad der Verdammniß, wie auch bei den übrigen Verdammten dieser Grad nach dem Grade ihrer Schuld bestimmt wird.

Dagegen unterschieden die Pelagianer das Reich Gottes und die Seligkeit. In jenes könne kein Ungetaufter kommen, wohl aber könnten Ungetaufte selig werden, wenn sie, wie eben die Kinder, noch keine Sünde hätten. Denn die Kinder seyen von Gott ohne wirkliches Gute, aber auch ohne Sünde geschaffen, die Wiedergeburt gebe ihnen Werth, und die Gnadengaben vervollkommnen sie. Sie sind gut geschaffen und werden besser dadurch daß Gott sie erneuert und zu seinen Kindern annimmt. Augustinus aber schloß aus dem Exorcismus, daß die Kinder von Anfang an in der Gewalt des Bösen seyen.

Weder Pelagius noch Augustinus lasen in der Hauptstelle (Röm. 5, 12.) das Wort θάνατος vor διῆλθεν. Daher konnte Augustinus sagen, seine Gegner ließen fälschlich, auf diese Stelle gestützt, nicht die Sünde sondern den Tod zu allen Menschen durchdringen, da das ἐφ' ᾧ (in quo) entweder von dem einen Menschen, oder von der einen Sünde, nie aber von dem einen Tode, in dem alle gesündigt hätten, verstanden werden könne, weil der Tod der Sünde folge, nicht umgekehrt. Da aber ἐφ' ᾧ auch nicht

zu dem Femininum ἁμαρτία passe, so könne es nur auf den einen Menschen gehen. Julianus erklärte das ἐφ' ᾧ durch quia, die karthagische Synode vom Jahr 418 aber bestätigte die Auslegung des Augustinus.

Die Pelagianer fanden in der Behauptung, daß die Natur ohne Willen sündige, einen Widerspruch, eine Sünde nämlich, die nicht sündige. Das Gesetz der Sünde (Röm. 7, 23.) sey, nach Augustinus, durchaus zwingend und natürlich, und als unüberwindlich durch den Willen auch unvermeidlich. Also könne niemand dadurch schuldig werden. Da nun das Gesetz keine Schuld tragen könne, so folge, daß Gott allein zum Bösen zwinge. Augustinus erkläre die Sünde selbst als den Willen das Verbotene zuzulassen, also gebe es ohne Willen und Zustimmung keine Sünde im Menschen. Die Kinder aber hätten, auch nach Augustinus, keinen eignen Willen, also auch keine Sünde.

Augustinus unterschied dagegen die Sünde an sich und die Sünde, welche zugleich Strafe der Sünde sey, und bezog seine Behauptungen bloß auf die letztere. Die Pelagianer aber folgerten aus seinen Sätzen, daß er den Teufel zum Schöpfer der Menschen machen, die Ehe verwerfen, und die Vergebung aller Sünden in der Taufe läugnen müsse, und da Augustinus den Ehestand für gut und nur die sinnliche Lust im Beischlafe für böse erklärte, so erwiederte ihm Julianus, da also weder der Geborne, noch der Zeugende noch der Schöpfer sündige, so sey da gar keine Sünde vorhanden, Augustinus aber erklärte fortwährend, daß die Taufe nicht die Begierde sondern nur die Schuld der Sünde wegnehme. Die Pelagianer fanden es unmöglich, daß der barmherzige Gott, der seinen eignen Sohn für uns gegeben habe, willenlose, also unschuldige Kinder zum ewigen Feuer verdammen sollte. Augustinus führte Röm. 5, 18. 19. dafür an; die Pelagianer nahmen in dieser Stelle das „alle" in der Bedeutung von „viele", und fanden den Grund der Fortpflanzung der Sünde nur im Beispiele.

Die Lehre Augustins von der Erbsünde schloß den freien Willen im Menschen aus, und machte alles Gute in ihm zu einem Werke der Gnade Gottes. Pelagius setzte dagegen das Können (des Guten) in die Natur des Menschen, das Wollen in seinen freien Willen und das Seyn in die Vollziehung. Das Können gebe Gott, Wollen und Seyn kämen aus dem freien Willen des Menschen und würden durch Gottes Gnade unterstützt. Es stehe beim Menschen, keinen guten Willen, keine gute Handlung zu haben, aber auch dann bleibe ihm die Möglichkeit des Guten, die von Gott komme und in allen Menschen von Natur sey, bei den Christen allein aber durch die Gnade unterstützt werde. Die Nichtchristen können durch den guten Gebrauch des freien Willens sich der Gnade Gottes würdig machen (promereri), indem sie dadurch zum Glauben gelangten; die Unterlassung dieses Gebrauchs werde bei ihnen gestraft, der gute Gebrauch bei den Christen aber, die dadurch Gottes Gnade verdienen und seine Gebote befolgen, belohnt (Jac. 4, 7.). Die Richtung des Menschen auf Gott, durch welche er seinen Willen von Gottes Willen abhängen läßt, und ein Geist mit ihm wird, geht aus der Freiheit des Willens hervor und vermag den Menschen so eins mit Gott zu machen, daß nun wirklich nicht mehr er, sondern Christus in ihm lebt. Aber Gottes Gnade werde nicht wegen unsrer Verdienste gegeben, weil Gott sonst unbillig seyn würde, da er sie ja auch Sündern gebe. Freiheit sey die Möglichkeit des Willens (arbitrii), ohne zwingende Nothwendigkeit die Sünde zuzulassen oder zu meiden. Die Pelagianer läugneten die Gnade nicht, aber sie verstanden sie anders als Augustinus. Gott belehre uns durch seine Offenbarungen, er öffne die Augen unsres Herzens, er entziehe uns den Eindrücken der Gegenwart, indem er uns Künftiges zeige, offenbare uns die Nachstellungen des Teufels und erleuchte uns mit der vielfachen und unaussprechlichen Gabe der Gnade. Das alles sey Gnade, und diejenige Gnade Gottes, durch welche Christus in die Welt

kam, um die Sünder selig zu machen, sey zu jeder Handlung und in jeder Stunde nothwendig. Wir seyen aus Nichts geschaffen, hätten Sinne, Vernunft und freien Willen. Das Gesetz sey uns zur Unterstützung gegeben, der Sohn sey Fleisch geworden. Das sey Gnade, und diese Gnade vergebe nicht bloß die Sünden in der Taufe, sondern sie fördre auch den Fortschritt im Guten, nehme uns zu Söhnen an, und heilige uns. Sie ändre das Verdienst der Schuldigen, schaffe aber den freien Willen nicht, den wir in dem Augenblick, da wir geschaffen werden, erhalten, und sobald wir Gutes und Böses unterscheiden können, gebrauchen. Gott unterstütze den freien Willen, er mache ihn nicht.

Augustinus behauptete dagegen. Nur die Gnade Christi giebt dem Menschen freien Willen zum Thun des Guten, das er will, und zum Nichtthun des Bösen, das er haßt. Der Wille wird nicht zum Guten oder zum Bösen gezwungen, sondern fühlt sich befreit zu seinem Befreier hingezogen. Nicht aus der Natur des Menschen verschwunden sey der freie Wille durch die Sünde Adams, sondern der dem Teufel unterworfene Mensch habe nur noch Kraft zum Sündigen, und könne nur dann fromm leben, wenn die Gnade Gottes ihn befreit, und zu That, Rede und Gedanken unterstützt. Die Sünde nahm dem Menschen die Freiheit, die er im Paradiese zugleich mit voller Gerechtigkeit und mit Unsterblichkeit hatte. Deshalb bedarf die menschliche Natur der Gnade (Joh. 8, 36.). Zum Sündigen bleibt der freie Wille. Die Menschen sind durch die Freiheit des Willens nur frei von der Gerechtigkeit, frei von der Sünde werden sie nur durch die Gnade des Heilandes. Ohne die Gnade Gottes, die Christus uns mittheilt, und die uns allein vom Bösen befreit, können wir Gutes weder wollen, noch denken, noch lieben, noch thun. Sie zeigt uns nicht nur, was wir thun sollen, sondern sie hilft es uns auch thun. Sie inspirirt den guten Willen und das gute Werk (2 Kor. 13, 7.). Gott wirkt nicht bloß durch Gesetz und Lehre von

aussen, sondern durch eine innere, verborgene, wunderbare Kraft, wahre Offenbarungen und guten Willen. Die Gnade ist Mitwirkung Gottes und Inspiration der Liebe. Wir wirken, aber wir wirken nur mit, wenn Gott wirkt. Seine Barmherzigkeit kommt uns zuvor, um uns zu heilen, und um uns rufen zu lassen, daß wir fromm mit ihm leben. Sie folgt uns, damit wir geheilt wachsen, und verherrlicht werden, um immer mit ihm zu leben. Sie giebt uns die Liebe ohne vorangehende gute Werke, die ja nicht ohne Liebe Gottes seyn können. Diese Liebe erhalten wir, um lieben zu können, wir wurden geliebt, da wir noch nicht liebten. Nur die Liebe macht ein Werk gut, weil der Glaube durch die Liebe wirkt, und alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist. Die guten Werke können auf Lohn Anspruch machen, und erhalten ihn; aber auf die Gnade giebt es keinen Anspruch, denn sie geht voran, damit die guten Werke geschehen. Nicht vom freien Willen fängt das Verdienst an, so daß ihm als schuldiger Lohn für das Gute, das er thut, die Freiheit gegeben würde (Phil. 2, 13.), sondern Gott bereitet den guten Willen des Menschen, den er unterstützen will, vor, und unterstützt den vorbereiteten. Er kommt dem Nichtwollenden zuvor, damit er wolle, und folgt dem Wollenden, damit er nicht vergeblich wolle. Den Anfang von allen, den Glauben, empfangen wir ohne Verdienst. Nicht deshalb sündigen wir nicht mehr, weil wir uns stets an die Vergebung unsrer Sünde erinnern, oder weil Christus uns durch sein Beispiel unterstützt. Ohne Gottes Hülfe kann der Mensch aus eigner Kraft des Willens die Gerechtigkeit nicht thun, und nur die durch die Gnade Gottes vermittelst des gekreuzigten Christus Gerechtfertigten können ohne Sünde seyn. Ungläubige können weder gerecht seyn, noch Gott gefallen und erhalten nur dann ein milderes Gericht, wenn sie wenigstens nach ihren Gesetzen gut gelebt haben. Die Tugenden der Heiden sind keine wahren Tugenden, weil ihnen der rechte Antrieb fehlt. Kein Mensch, auch wenn ihm die Sünden vergeben sind,

ist ohne Sünde (1 Joh. 1, 8.), und es wird irrig behauptet, daß die Gerechten das „Vergieb uns unsre Schuld" nicht für sich, sondern nur für diejenigen beten, die noch nicht gerechtfertigt sind.

Die Gnade ist unabhängig von allem Verdienste. Auch wenn die ungetauften Kinder ohne Sünde wären und nur ins Reich Gottes kämen, so geschähe dieß ohne ihr Verdienst. Die Wahrheit wird euch frei machen ꝛc. (Joh. 8, 31 — 36.) heißt: der Wille wird durch die Gnade frei. Der Buchstabe, d. h. das Gesetz tödet, (2 Kor. 3, 5 — 6.) weil es das Gute befiehlt, und doch die Liebe nicht giebt, die allein das Gute thun kann, und also durch sein Befehlen des Guten die Menschen zu Uebertretern macht. Als Mensch geboren werden, ist etwas Gutes; mit der Erbsünde geboren werden, macht einen Heiland nöthig. Die Natur bedarf Heilung; das könnte nicht der Fall seyn, wenn sie gesund oder wenn sie ewig und unveränderlich böse wäre. Die Ehe ist von Gott eingesetzt und die Fleischeslust ist ihr nicht zuzurechnen. Diese ist nur ein zufälliges Uebel unsrer Natur, das man ihr nicht abnehmen muß, indem man Gott von ihr trennt (d. h. die Natur nicht durch Gott entstehen läßt) sondern das durch die Barmherzigkeit Gottes zu heilen ist. Das Gesetz ist heilig, gerecht und gut. Es ist gegeben, nicht um die Gottlosen zu rechtfertigen, sondern um die Hochmüthigen von ihrer Uebertretung zu überzeugen (Röm. 7, 12. Gal. 3, 11.). Der freie Wille im Bösen muß zum Gutesthun durch die Gnade befreit werden; er ist von dem entsprungen, der vorher nicht böse war. Die Patriarchen und Propheten sind lobenswerth, aber auch sie hatten die Versöhnung Gottes nöthig. Daß erst das Gute und dann das Böse nothwendig ist, hebt den freien Willen nicht auf. Die Nothwendigkeit, nicht sündigen zu können, nicht sündigen wollen zu können, und nicht sündigen können zu wollen, diese Nothwendigkeit, der zu Folge man glücklich seyn, und nicht sterben und sich nicht verschlimmern müsse, ist offenbar die seligste, sie ist den Engeln nicht aufgelegt,

sondern sie genießen sie, für uns aber liegt sie in der Zukunft. Man lehrt kein Fatum, wenn man behauptet, daß die Gnade Gottes allen Verdiensten des Menschen vorhergehe, und nicht den Verdiensten des Menschen gegeben werde, weil Gnade nicht Gnade ist, wenn sie nicht umsonst gegeben wird. Da jedermann zugiebt, daß die Taufe für jedes Alter nothwendig sey, und daß sie den Kindern ein großes Gut (wenn auch nicht die Erlassung der Erbsünde, doch die Aufnahme zu Söhnen Gottes) verleihe, die Kinder aber, die sterben, dieses große Gut durch keinerlei Verdienste erlangt haben, so kann man eher die Gegner beschuldigen, daß sie ein Fatum lehrten. Seine Lehre, behauptete Augustinus, führe nicht zu der Annahme, daß Gott seiner Gnade, nicht aber den Menschen etwas befehle, und daß Gott ja den Menschen nicht etwas befehlen würde, von dem er wüßte, daß es die Menschen nicht thun könnten. Denn Gott befehle deshalb den Menschen etwas, was sie nicht zu thun vermögen, damit sie wissen, um was sie bitten sollen. Der Glaube erlange ja durchs Beten, was das Gesetz befiehlt (1 Joh. 4, 7.). Man könne auch nicht sagen, daß, da nur Gott die Kraft gebe, Gutes zu thun, und der Mensch weder diese Kraft, noch den Willen zum Guten sich geben könne, der Mensch ausser Schuld sey, wenn er das Gute nicht thue. Denn man tadle nur den verdammlichen Ursprung des Bösen, um durch den Schmerz darüber den Willen der Wiedergeburt zu wecken, und damit, wenn der Tadel einen Sohn der Verheißung treffe, Gott diesem innerlich das Wollen inspirire. Der Mensch übertritt die Gebote, und sucht deshalb den Befreier, und Heiland. Die Furcht führt ihn zum Glauben und zur Gnade. Man könne nicht sagen, daß gerechte Menschen erst nach der Natur, dann unter dem Gesetze, endlich unter der Gnade gelebt, erst den Schöpfer durch die Vernunft erkannt und die Vorschrift des Lebens nach dem Naturgesetze im Herzen gehabt, und da bei eintretender Verschlimmerung der Sitten die verderbte Natur nicht mehr hinreichte, das Gesetz

erhalten hätten, und daß, da bei wachsender Verderbniß auch dieß nicht mehr genügte, Christus gekommen sey, um die verzweifelte Krankheit durch sich selbst zu heilen. Denn dadurch schließe man die Gerechten des A. T. von der Gnade des Mittlers aus, weil sie vor Christi Geburt gerecht gewesen wären (gegen 1 Kor. 15, 21 — 22.).

Die Menschen sind also nach Augustinus verdorben und unfähig zum Guten. Gottes Gnade allein macht sie gerecht, und es fragt sich, wen Gott zu dieser Gnade vorher bestimmt, prädestinirt. Augustinus lehrte zuerst: nicht die Werke der Menschen hat Gott in seiner Vorwissenheit erwählt, sondern den Glauben; er hat diejenigen, von denen er wußte, daß sie glauben würden, dazu bestimmt, ihnen den heiligen Geist zu geben, damit sie durch gute Werke das ewige Leben erlangen könnten. Später aber erklärte er die Prädistination der Heiligen als ein Vorherwissen und eine Vorbereitung der Wohlthaten Gottes, durch welche diejenigen, welche befreit würden, aufs gewisseste befreit, die andern aber in der Masse der Verderbniß dem gerechten göttlichen Gerichte überlassen werden. Gott prädestinire, indem er in seiner unveränderlichen und von allem Irrthum freien Vorwissenheit seine künftigen Werke ordne. Er erwählte uns in Christo vor der Schöpfung der Welt, und prädestinirte uns zur Sohnesannahme, nicht weil wir durch uns selbst heilig und unbefleckt werden sollten, sondern daß wir dieß seyen. Dieß that er nach seinem Wohlgefallen, so daß sich niemand seines eignen Willens rühmen kann, sondern nur des Willens Gottes gegen ihn. Er that dieß nach dem Reichthum seiner Gnade, nach seinem guten Willen, den er in seinem geliebten Sohne offenbart hat, in dem wir ein Erbtheil erhalten, vorher verordnet nicht nach unserm Vorsatze, sondern nach dem Vorsatze dessen, der alles, auch das Wollen wirkt. Wir sind erwählt durch Christum, ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir heilig und

unsträflich seyn sollten, nicht weil er vorherwußte, daß wir solche seyn würden, sondern damit wir solche seyen durch die Erwählung seiner Gnade, mit welcher uns Gott in seinem geliebten Sohn begnadigt hat. Indem er uns prädestinirte, wußte er sein Werk vorher, durch welches er uns heilig und unbefleckt macht. Der Mensch wird würdig nicht durch seinen Willen, sondern durch die göttliche Gnade und Prädestination. Die Prädestination ist die Vorbereitung der Gnade, die Gnade ist die Gabe selbst. Prädestination kann nicht seyn ohne Vorwissenheit, aber diese ohne jene. Durch die Prädestination wußte Gott das voraus, was er selbst thun werde, er kann aber auch das vorherwissen, was er selbst nicht thut. Die Prädestination Gottes im Guten ist deshalb die Vorbereitung der Gnade, die Gnade selbst aber ist die Wirkung der Prädestination. Gott wirkt in den Herzen der Menschen durch jene Berufung nach seinem Vorsatze, daß sie das Evangelium nicht umsonst hören, sondern wenn sie es gehört haben, sich bekehren und glauben. Es ist eine bestimmte unveränderliche Zahl von Erwählten, die im Vergleich mit der Zahl der Verdammten gering, an sich aber groß ist. Christus ist zu unserm Haupte, wir sind zu seinen Gliedern prädestinirt. Die menschlichen Verdienste sind durch Adam zu Grunde gegangen; nun herrscht allein die Gnade Gottes durch Christum. In unserm Haupte sind die vorhergehenden Verdienste der einen Geburt, in den Gliedern die vorhergehenden Verdienste der vielfachen Wiedergeburt. Prädestinirte sind nicht die Gerufenen, die nicht kommen wollten, sondern die mit einer bestimmten Berufung Berufenen (1 Kor. 1, 24.). Die nach dem Vorsatze Berufenen sind auch erwählt durch die Gnadenwahl, nicht wegen ihrer vorhergehenden Verdienste; denn die Gnade ist all ihr Verdienst. Die Erwählten sind auch Berufene, nicht umgekehrt; denn bloß die nach dem Vorsatz Berufenen sind erwählt, prädestinirt und vorhergewußt. Erwählt aber sind sie, um mit Christo zu herrschen, vor der Weltschöpfung durch die Prädestination, in welcher Gott seine künftigen Thaten vor-

hergewußt hat; von der Welt sind sie erwählt durch die Berufung, durch welche Gott das, was er prädestinirt hat, erfüllte. Gott erwählte also Gläubige, nicht weil sie es schon waren, sondern damit sie es seyen (Joh. 15, 16.).

Gottes Gnade nimmt den einen an, seine Gerechtigkeit verläßt den andern. Die Gnade befreit von der Verderbniß der ganzen Masse. In Beziehung auf das Verdienst des Ursprungs sind alle durch einen verdammt, wegen der ohne Verdienst gegebnen Gnade heißen alle als Befreite Gefäße der Barmherzigkeit; über den andern bleibt der gerechte und unerforschliche Zorn Gottes, und sie heißen Gefäße des Zorns, weil Gott auch durch sie die Reichthümer seiner Gnade in den Gefäßen der Barmherzigkeit zeigt, denen er barmherzig giebt, was er von den andern gerecht fordert (Röm. 9, 20.). Die nicht zur bestimmten Zahl der Prädestinirten gehören, werden nach ihrem Verdienste auf's gerechteste gerichtet. Denn entweder sterben sie mit der Erbsünde, weil diese bei ihnen durch Wiedergeburt nicht erlassen ist, oder sie haben durch ihren von der Gerechtigkeit freien und der Sünde geknechteten Willen selbst gesündigt, oder sie beharren nicht in der Gnade Gottes. Nur die Gefäße des Zorns, nicht die Prädestinirten überhaupt werden verdammt. Alle zwar häufen sich den Zorn auf den Tag des Zorns, einige aber führt Gott durch seine barmherzige Güte zur Buße, andere nach seinem gerechten Gerichte nicht (Joh. 6, 44.). Auch den Söhnen des Zorns, die zum Tode bestimmt sind, und keine Buße thun werden, wird Zeit und Ort zur Buße gegeben, weil unter ihnen entweder Söhne der Barmherzigkeit bereits sind oder von ihnen stammen werden, denen das, was jenen nicht genützt hat, nützt. Wen die Gnade nicht unterstützt, der ist selbst daran Schuld, und Gott würde, wenn er auch keinen von der Verdammniß erlösete, doch nicht ungerecht seyn; es ist Barmherzigkeit, daß er so viele erlöset. Der Erlösete muß ihn loben, der Verdammte darf ihn nicht tadeln, auch wenn

beide ganz in demselben Zustande sind, weil die Gerichte Gottes unerforschlich sind.

Derjenige, von dem Gott voraus gewußt hat, daß er z. E. keusch seyn werde, thut, obgleich er Gottes Vorherwissen nicht weiß, so, daß er keusch sey; derjenige, den Gott prädestinirt hat, daß er keusch sey, thut deshalb doch auch so, daß er keusch sey, obgleich auch er von seiner Prädestination nichts weiß, bloß weil er hört, daß er durch die Gabe Gottes das seyn werde, was er seyn wird; ja seine Liebe freut sich und wird nicht aufgebläht, als ob sie es nicht empfangen hätte. Die Predigt der Prädestination hindert ihn also nicht nur nicht in dieser Tugend, sondern sie unterstützt ihn in derselben, daß, wenn er sich rühmt, er in Gott sich rühme. Und dieß gilt von allen Tugenden. Die Gemeinden soll man bloß ermahnen: Laufet, so, daß ihr ergreifet, und daß sie in ihrem Laufe selbst wissen, daß sie so vorhergewußt sind, daß sie gesetzmäßig laufen, weil wir in der Unwissenheit darüber, wer prädestinirt ist oder nicht, nach der Liebe die Seligkeit aller wünschen sollen.

Die Wirkungen der Gnade sind unwiderstehlich; denn der Allmächtige ist auch Herr über des Menschen Willen. Hienge der Glaube vom freien Willen des Menschen ab, und würde er nicht von Gott gegeben, so beteten wir umsonst für die, die nicht glauben wollen, daß sie glauben mögen. Aber Gott kann auch den verkehrten und den dem Glauben widerstrebenden Willen zum Glauben bringen. Die Gnade wird von Gott insgeheim gegeben, indem er innerlich lehrt, wie der Mensch zum Sohne kommen soll, und dadurch das harte Herz erweicht. So kann auch das harte Herz nicht widerstehen, und aus diesem Grunde allein kann die Kirche für ihre Verfolger beten.

Gott will, daß alle Menschen selig werden, heißt, daß kein Mensch selig wird, den er nicht selig haben will, und man also zu ihm beten muß, daß er wolle. So widerspricht es dann der Allmacht Gottes nicht, daß nicht alle selig werden. 1 Tim. 2, 4. sind unter den „allen" nur die

Prädestinirten zu verstehen; denn diese sind das ganze Menschengeschlecht.

Der erste Mensch konnte nicht sündigen, er konnte nicht sterben, er konnte das Gute nicht verlassen, er konnte beharren. Dieses Letztere können die gegenwärtigen Prädestinirten nicht aus sich, sondern müssen die Beharrung von Gott erhalten, können sie dann aber auch durch keinen Ungehorsam mehr verlieren (Röm. 11, 29.). „Dein Reich komme" und „dein Wille geschehe" beten die Beharrenden in dem Sinne, daß sie in der gegebenen Heiligkeit beharren mögen, weil ihnen das Reich Gottes nur auf diese Weise kommt, und weil nur so Gottes Wille an ihnen geschie[illegible]. Denen, die Gott lieben, dienen auch die Sünden zum Besten, weil sie demüthiger und klüger machen.

Diese Lehre Augustin's übertrieb eine Parthei von Mönchen in Adrumetum dadurch, daß sie den freien Willen ganz läugneten und behaupteten, am jüngsten Tage werde Gott nicht jeglichem nach seinen Werken vergelten, und keiner sey zu bestrafen, wenn er Gottes Gebote nicht erfülle, sondern man müsse nur für ihn beten, daß er sie erfülle. Dagegen erklärte sich Augustinus in seiner Abhandlung de correptione et gratia. Eine andre Parthei derselben Mönche ließ die Gnade in Gemäßheit einiger menschlichen Verdienste gegeben werden. Gegen diese schrieb er das Buch de gratia et libero arbitrio. Der Karthager Vitalis lehrte, daß wir den Anfang des Glaubens aus uns hätten, und daß Gott die übrigen Güter des frommen Lebens denen, die ihn aus dem Glauben darum bitten, durch die Gnade gebe. Mehrere französische Lehrer behaupteten, daß zwar alle Menschen mit Adam gesündigt hätten und daß niemand durch seine Werke, sondern durch die Gnade Gottes vermittelst der Wiedergeburt selig werde. Aber

allen Menschen ohne Ausnahme sey die Versöhnung im Sacramente des Blutes Christi bestimmt, und alle, welche zum Glauben und zur Taufe kommen wollen, können selig werden. Diejenigen, welche glauben, und von der Gnade unterstützt im Glauben beharren, hat Gott vor der Weltschöpfung erkannt und sie zu seinem Reiche prädestinirt. Alle Menschen sind in Adam verloren gegangen, keiner wird von dieser Verdammniß durch eignen Willen befreit. Wenn aber dem Gefallnen die Gelegenheit die Seligkeit zu erlangen verkündigt wird, so wird er durch das Verdienst, durch welches er gewollt und geglaubt hat, geheilt und erlangt den Glauben und dessen Wirkungen. Zum Anfangen und Vollenden gehört ein bestimmter Glaube; kein Glaube aber ist so vernichtet, daß er nicht seine Heilung wollen muß oder kann. Der Glaubende wird geheilt, oder, wenn er dieß nicht will, gestraft. Man läugnet die Gnade nicht, wenn man behauptet, daß ein solcher Wille vorhergeht, der nicht selbst schon etwas vermag, sondern nur den Arzt sucht. Röm. 12, 3. und ähnliche Stellen müssen von solchen verstanden werden, denen geholfen wird, weil sie schon angefangen haben zu glauben. Daß die Wahrheit gerade diesen und jenen und gerade zu dieser oder jener Zeit verkündigt wird, hat seinen Grund in der göttlichen Vorwissenheit, welche die Verkündigung an den Orten und zu der Zeit eintreten ließ, von denen sie wußte, daß da geglaubt werden werde.

Gegen diese Behauptungen schrieb Augustinus seine Bücher de praedestinatione sanctorum. Der berühmteste dieser französischen Lehrer ist Johannes Cassianus. Er behauptete, der Apostel habe Gal. 5, 17. den alten Kampf geschildert, der unserem Körper durch göttliches Verhängniß aufgelegt sey. Denn was in allen ohne Ausnahme ist, kann nichts anders seyn als ein der menschlichen Substanz nach dem Falle des ersten Menschen gleichsam natürlich Beigegebenes, und Gott muß es in den Menschen gelegt haben, nicht um ihm zu schaden, sondern

um für ihn zu sorgen. Der Apostel setzt den Kampf des Fleisches und des Geistes darein, daß wir nicht thun was wir wollen. Das was nun Gott als nicht erfüllbar für uns setzt, muß, wenn es erfüllt wird, etwas Schädliches seyn. Der uns verhängte Streit hat seinen Nutzen und führt zu einem besseren Zustande. Der Friede würde verderblich seyn. Wenn Gott nicht alle, sondern nur einige ruft, so folgt daraus, daß nicht alle, sondern nur einige mit der Erbsünde oder mit wirklicher Sünde belastet sind. Das Menschengeschlecht hat nach der Uebertretung die Kenntniß des Guten nicht verloren (Röm. 2, 14. Luc. 12, 57.). Wir sollen nicht die Verdienste aller Heiligen auf Gott beziehen, und nicht das Böse und Verkehrte allein der menschlichen Natur zuschreiben. Denn von Natur sind in jede Seele durch die Güte des Schöpfers die Saamen der Tugenden gelegt, können aber, wenn Gott sie nicht weckt, nicht zu vollkommnem Wachsthum gelangen. Der freie Wille, durch den er die Gnade Gottes vernachlässigen oder lieben kann, bleibt immer im Menschen. Die Gnade Gottes wirkt immer zum Guten mit unserm Willen, und unterstützt und schützt ihn in allem, indem sie zuweilen auch gewisse Bestrebungen des guten Willens von ihm fordert, damit es nicht scheine, als ob sie Schlafenden ihre Gaben verleihe, und die Gnade nicht als unvernünftiges Geschenk sondern auf den Grund eines Verlangens oder einer Anstrengung erscheine und doch immer eine umsonst gegebene bleibe, weil sie kleinen Bestrebungen eine so große Herrlichkeit der ewigen Seligkeit zutheilt. Die Anstrengung kann nie den Gütern angemessen (condigna) seyn, die allein die göttliche Barmherzigkeit giebt. Gute Handlungen und gute Gedanken haben ihren Ursprung in Gott. Er flößt uns die Anfänge des heiligen Willens ein, und giebt uns Kraft und Gelegenheit zur Vollbringung dessen, was wir mit Recht begehren. Unsre Sache ist es, der uns täglich zu sich ziehenden Gnade Gottes demüthig zu folgen. Den klein-

sten Funken des guten Willens, der in uns ist oder den Gott aus unserm Herzen gelockt hat, hegt und stärkt das göttliche Wohlwollen durch seinen Anhauch, weil Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Diejenigen, welche verloren gehen, gehen gegen seinen Willen verloren. Gott begleitet uns nicht bloß, sondern er kommt uns auch zuvor. Er flößt nicht bloß das Verlangen ein, sondern giebt auch die Veranlassung zur Ausführung, und zeigt den Irrenden den Weg zum Heile (Röm. 7, 18.).

Diese Grundsätze hat man später semipelagianisch, ihre Anhänger Semipelagianer genannt. Gegen Cassianus hat Prosper von Aquitanien seine Schrift de gratia Dei und libero arbitrio und ein Ungenannter das Buch de vocatione gentium geschrieben.

Ein bedeutender Semipelagianer ist der Bischof Faustus von Riez, der einen Prädestinatianer, Lucidus, zum Widerrufe folgender Sätze bewog. Das menschliche Streben und die göttliche Gnade sind ganz getrennt. Der freie Wille ist nach dem Falle ganz vernichtet. Christus ist nicht für die Seligkeit aller gestorben. Die Vorwissenheit Gottes zwingt den Menschen zum Tode. Die welche verloren gehen, gehen nach Gottes Willen verloren. Wer nach der gesetzmäßig in Adam empfangenen Taufe sündigt muß sterben. Einige sind zum Tode, andre zum Leben prädestinirt. Von Adam bis Christus ist kein Heide durch die erste Gnade Gottes, d. h. durch das Gesetz der Natur in Hoffnung auf die Ankunft Christi selig geworden, weil der freie Wille in Adam verloren gieng.

Nachdem Lucidus diese Sätze widerrufen hatte, erklärte er, daß zum Streben des Menschen allerdings immer das Streben der Gnade gehöre, daß aber die Freiheit des menschlichen Willens nicht vernichtet, sondern nur geschwächt, daß der Gerettete (salvus) immer noch in Gefahr sey und der Verlorne fortwährend Aussicht

auf Rettung habe. Christus habe aus dem Reichthum seiner Güte den Preis des Todes für alle gegeben, weil er wolle, daß niemand verloren gehe, und weil er der Heiland aller Menschen sey (Röm. 10, 12.). Einige seyen in den vergangenen Zeiten durch das Gesetz der Natur, das Gott in alle Herzen geschrieben habe, durch die Hoffnung auf die Ankunft Christi selig geworden, niemand aber sey vom Anfange der Welt an von der ursprünglichen Schuld anders als durch Vermittlung des heiligen Blutes befreit worden.

Die Lehre der Prädestinatianer ist in dem (um 450 geschriebenen) anonymen Buche Praedestinatus vorgetragen, welches wahrscheinlich von einem Semipelagianer herausgegeben ist, der demselben ein Verzeichniß der Ketzereien vorausschickte, unter welchen der Prädestinatianismus den letzten Platz einnimmt. Nach dem Verzeichnisse setzten die Prädestinatianer die Erwählung der Guten und die Verwerfung der Bösen einzig in Gottes Beschluß und schloßen das Streben des Menschen ganz aus. Die Gesetze Gottes würden von den Strebenden nicht beobachtet, von den Nachlässigen nicht übertreten. Der zum Bösen Prädestinirte kann nicht zum Guten gelangen, auch wenn er es thun will, und der zum Guten Prädestinirte wird, auch wenn er nachlässig ist, wider seinen Willen zum Guten geführt. Die Taufe reinigt nicht von allen Sünden. Die Gnade geht dem freien Willen so voran, daß der Mensch eher empfängt als er bittet, eher findet als er sucht und ihm aufgethan wird ehe er klopft. Keiner kommt zum Glauben an Christum, der nicht vom Vater wider seinen Willen gezogen wird.

In der eigentlichen Abhandlung wird gelehrt: Wen Gott heilig haben will, der ist heilig und nichts anders, wen er als Ungerechten vorausgewußt hat, der ist ungerecht. Denn die Prädestination Gottes hat die Zahl der Gerechten und der Sünder im voraus bestimmt, und diese kann nicht überschritten werden. Paulus hat

(Röm. 8, 30.) selbst Gott als Vorherwissenden und als Prädestinirenden und als Rufenden dargestellt, so daß man mit Recht sagt, daß Gott die Menschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde prädestinirt habe. Denn Gottes Wille ist nicht wie der des Menschen veränderlich. Was Gott gewollt hat, daß seine Geschöpfe seyn sollten, das sind sie auch geworden. Die Gott einmal zum Leben bestimmt hat, die werden wider ihren Willen, auch wenn sie nachlässig sind, auch wenn sie nicht wollen, auch wenn sie sündigen, zum Leben geführt, und die er zum Tode bestimmt hat, arbeiten umsonst, auch wenn sie laufen und eilen.

Scythische Mönche, die gleichfalls in diesen Streit gezogen wurden, erklärten, daß der natürliche freie Wille nichts weiter vermöge, als Fleischliches oder Weltliches zu unterscheiden und zu begehren, was nur bei Menschen, nicht aber bei Gott rühmlich sey; in dem aber, was zum ewigen Leben gehöre, könne er nichts thun und vollenden, ausser durch Eingebung und Einwirkung des heiligen Geistes, der auch der Geist Christi sey. Durchaus falsch werde behauptet, daß Gott wolle und daß wir vollenden. Den Pelagius und das, wie sie sagten, offenbar gegen die Prädestinationslehre geschriebene Buch des Faustus von Riez verdammten sie. Der Bischof Fulgentius von Ruspe und Maxentius vertheidigten in eignen Schriften die Lehre von der Prädestination.

Die Synode von Orange (529) verwarf die Behauptungen der südfranzösischen Pelagianer, daß die Gnade Gottes durch menschliche Anrufung könne ertheilt werden, und daß nicht die Gnade selbst mache, daß sie von uns angerufen werde; daß Gott die Reinigung unsres Willens erwarte, und nicht daß auch unser Gereinigtwerdenwollen von dem heiligen Geist in uns gewirkt werde; daß nicht bloß die Vermehrung, sondern auch der Anfang des Glaubens und die Neigung zum Glauben nicht durch das Geschenk der Gnade, sondern von Natur

in uns sey. Wer den Glauben, mit dem wir an Gott glauben, für natürlich ausgebe, der erkläre alle Nichtchristen für gewissermassen gläubig. Nicht, wenn wir glauben, wollen, verlangen ꝛc. wird uns Barmherzigkeit erwiesen, sondern, daß wir glauben ꝛc. Daß jemand durch die Kraft der Natur irgend ein Gutes, das zur ewigen Seligkeit gehört, erfolgreich denken oder wählen, oder der seligmachenden, d. i., der evangelischen Predigt ohne Erleuchtung und Eingebung des heiligen Geistes beistimmen könne, sey eine ketzerische Behauptung. Nach durch die Taufe erlangter Gnade aber können und sollen alle Getaufte unter Mitwirkung Christi alles was zur Seligkeit gehört erfüllen, wenn sie treu arbeiten wollen. Daß einige durch göttliche Macht zum Bösen prädestinirt seyen ist eine verdammliche Lehre.

Dieselben Bestimmungen gab die Synode von Valence.

Fünftes Kapitel.

Die Schriftauslegung.

Die Dogmen entwickeln sich alle aus den Fragen, welche sich an den Satz, Jesus ist der Christ, knüpfen. Diese Fragen betreffen das Wesen des Heilandes, sein Verhältniß zum Vater und zum Geiste und seiner göttlichen Natur zu seiner menschlichen, den Antheil ferner, welchen der Mensch und welchen Gott an der Bewirkung der Seligkeit des Menschen haben, das Wesen des Menschen, die Mittel zur Erlangung der Seligkeit und die Verheißungen für die Zukunft.

Ueber diese Fragen ist die einzige Belehrung aus den Mittheilungen zu schöpfen, welche Jesus selbst seinen Jüngern gemacht hatte, und welche aus deren Ueberlieferung in die canonischen Schriften des N. T. übergegangen waren. Diese Schriften mußten also zunächst verstanden, und zum Zwecke des Verständnisses erklärt werden, und diese Erklärung richtete sich nach den exegetischen Grundsätzen der verschiednen Lehrer.

In den acht Jahrhunderten, welche die erste Entwicklungszeit der Dogmen in sich fassen, sind nur zwei Hauptrichtungen in der Behandlung der Exegese zu unterscheiden, die allegorische, deren Haupt und Meister Origenes ist, und die historisch-grammatische, welche von dem antiochenischen Presbyter Lucianus begründet, in der antiochenischen Schule sich ausbildete.

Die allegorische Erklärung des A. T. war bei vielen alexandrinischen Juden bereits längere Zeit vor der Erscheinung Christi herrschend gewesen, und bei ihnen aus dem Bedürfnisse und dem Wunsche hervorgegangen, die Resultate der eklektischen Philosophie, welche sie sich angeeignet hatten, mit den Lehren ihrer heiligen Bücher zu vereinigen. Wir finden diese Exegese in den zwei Jahrhunderten vor Christo, in den Fragmenten des Juden Aristobulus, in einem Theile der sibyllinischen Bücher und in dem vierten Buche der Maccabäer angewandt. Die vorzüglichste Quelle für ihre Kenntniß sind aber die Schriften des Philo, welcher dieselbe gebrauchte, um seine aus den verschiedenartigsten Bestandtheilen zusammengesetzte Philosophie in den mosaischen Schriften nachzuweisen, und durch Anführungen einzelner früherer allegorischen Erklärungen für die frühere Existenz dieser Exegese Zeugniß giebt, die er dann für seine Zwecke anwandte und weiter ausbildete. Er nahm in den mosaischen Schriften großentheils einen historischen und einen höhern Sinn an, modificirte aber jenen in allen Stellen, in welchen von den Wirkungen Gottes und von seinem Erscheinen in der Welt die Rede ist, dadurch, daß er den Logos und die göttlichen Kräfte für Gott eintreten ließ. Die bedeutenden Personen in der Genesis sind ihm Symbole der menschlichen Seelenkräfte, den Bezeichnungen der natürlichen Dinge giebt er einen geistigen Sinn, und bedient sich besonders der Etymologie, um seine allegorischen Erklärungen zu begründen. In Fällen, wo, seiner Meinung nach, der Wortverstand etwas Gottes Unwürdiges aussagen würde, verwirft er die historische Erklärung ganz; er nimmt demzufolge bei allen Anthropomorphismen ausschließlich den mystischen Sinn an, und betrachtet die durch die allegorische Auslegung ermittelte Wahrheit als Geheimlehre, welche nur für die Weisen bestimmt sey.

Nicht alle alexandrinischen Juden dieser Zeit billigten und übten die allegorische Auslegung. Ein Theil derjel-

ben verwarf sie, wie wir eben auch aus Philo lernen, und beharrte bei der wörtlichen Auslegung. Philo bestritt diese wörtlichen Ausleger, so wie diejenigen, welche die Kenntniß des höheren Sinnes der im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Ceremonien auch ohne die Beobachtung derselben für hinreichend hielten, um die Zufriedenheit Gottes zu erwerben.

Die philonische Auslegungsweise, welche die Geschichte und Vorschriften der mosaischen Bücher als Hüllen eines höheren Sinnes betrachtet, und von welcher sich einzelne Anwendungen auch im N. T. finden, wurde nicht nur von den rechtgläubigen Vätern sehr häufig gebraucht, um nachzuweisen, daß die im N. T. vollkommen gegebene Wahrheit im A. T. schon bildlich vorgedeutet sey, sondern auch die Gnostiker bedienten sich derselben in ähnlicher Weise wie Philo, um die einzelnen Sätze ihrer Systeme als solche darzustellen, welche in den biblischen Schriften enthalten seyen. So ist namentlich der Commentar des Heracleon über das Evangelium Johannis, wenn wir nach den vielen Stellen urtheilen, welche uns Origenes aus demselben aufbewahrt hat, ganz in der philonisch-allegorischen Weise geschrieben gewesen.

Diese allegorische Auslegung hat Origenes zuerst auf bestimmte Principien gebracht, indem er von einem ähnlichen Bedürfnisse wie Philo geleitet wurde, sein philosophisch-christliches System durch eine eigne Auslegung als biblisch darzustellen. Auch er unterscheidet daher den wahren Sinn der biblischen Schriften von dem Wortverstande, den er nur als die Hülle des wahren Sinnes betrachtet, welcher in die Worte auf dieselbe Weise wie der Logos in den menschlichen Leib eingekörpert sey. Alles Geschichtliche der heiligen Schrift ist ihm als Vorbild des Intelligiblen nur Hülle, welche die geistigen Geheimnisse andeutet, und der Ausleger hat aus dieser Hülle den geistigen Sinn zu ziehen. Doch führt auch das vollständigste Verständniß der Schrift noch nicht zur vollkommenen Erkenntniß,

weil es im Christenthum Geheimnisse giebt, die weder in Wort noch in Schrift gefaßt werden können, und weil die gesammte Schrift immer nur Einleitung zur Erkenntniß Christi ist. Alles Sichtbare, so lehrt Origenes, ist nur Symbol des Unsichtbaren, alles Körperliche des Geistigen, alles Offenbare des Verborgenen. Die Schöpfung ist nur dazu da, um uns vom Irdischen zum Himmlischen zu führen, die Schrift nur dazu, um uns durch ihr Körperliches zum Geistigen zu leiten. Das Gesetz enthält den Schatten der zukünftigen Güter, das Evangelium den Schatten der Geheimnisse Christi, denn auch unter dem buchstäblichen Evangelio liegt ein ewiges geistiges Evangelium für die Vollendeten, welches einst nicht bloß auf der ganzen Erde, sondern in der ganzen Welt gepredigt werden soll.

Mit dieser geistigen Auslegung bekämpfte Origenes und lehrte bekämpfen diejenigen, die in den Prophezeiungen des A. T. Christum nicht fanden, die Gnostiker, welche den Gott des A. T. mißkannten, und die roheren Christen, welche durch die wörtliche Auslegung zu anthropomorphischen Vorstellungen von Gott verführt wurden.

Man würde sehr irren, wenn man aus diesen Grundsätzen auf eine Geringschätzung des Schriftwortes bei Origenes schließen wollte. Er war von der wörtlichen Inspiration der Schrift überzeugt, und allein auf dieser Ueberzeugung konnte seine Behauptung ruhen, daß in der Schrift allenthalben Göttliches sey, weil alles in ihr von Gott komme und daß es nur der rechten Auslegung bedürfe, um dieses Göttliche sichtbar zu machen. Er behauptete ferner, daß die Auslegung sich nach den von den Aposteln gegebenen Regeln richten müsse. Er verwarf die wörtliche Auslegung an sich nicht, aber er unterschied sie als eine körperliche von der selischen und von der geistigen, denn diese drei Auslegungsarten nahm er in Gemäßheit der drei Theile des Menschen, Leib, Seele und Geist an. Jede dieser drei Auslegungen erklärt er für gut an ihrer

Stelle, sie nützen denen, für welche sich jede eignet. Alle Geheimnisse der Schrift beziehen sich auf den Menschen, und da eigentlich die Seele der Mensch ist, also auf die Seele. Der Geist hat mit den Worten der Schrift andeuten wollen, was der Mensch braucht. Dieser soll aus ihr alles Göttliche, den Eingebornen und seine Natur kennen lernen, soll erfahren, warum der Sohn Gottes Mensch geworden sey, und warum eben zu der Zeit, da er es geworden. Sie soll ihn die verschiednen Klassen der vernünftigen Wesen kennen lehren und ihm zeigen, weshalb einige derselben gefallen seyen. Er soll das Wesen und den Zweck der Welt und den Ursprung des Bösen aus ihr lernen. Diese Belehrung geben ihm aber nicht die bloßen Worte der Schrift, sondern ihr höherer Sinn, und damit der Mensch auf diesen aufmerksam werde, hat der heilige Geist einzelnes in die Schrift aufgenommen, was den Worten nach anstößig ist, und die unumgängliche Nothwendigkeit zeigt, einen anderen als den Wortsinn zu suchen. Die Schrift hat nur die unwidersprechlich wahre höhere Gedankenreihe im Auge, und diese eben ist aus dem Wortsinne durch die allegorische Auslegung zu entwickeln. Dieß kann aber nur durch die gründlichste exegetische Forschung von Auslegern geschehen, in welchen Christi Geist ist. Dieser Geist ist bei den verschiednen Gläubigen in verschiedenem Grade, und wirkt nicht bloß in den Gläubigen des N. T., sondern hat auch bei den Gläubigen des A. T. in sehr hohem Grade gewirkt, wie z. E. Moses den tiefern Sinn der Geschichte und der Gesetze, die er aufschrieb, wohl erkannt habe. Die geistige Auslegung ruht indeß durchaus auf der buchstäblichen, die von Kritik und Hermeneutik unterstützt, den Wortsinn zu erforschen, und dadurch der geistigen Auslegung vorzuarbeiten hat. Die Kritik begründete Origes selbst in umfassender Weise, die grammatische Auslegung hat er zuerst unter den Christen nach der Methode der griechischen Grammatiker in größerer Ausdehnung

geübt. Zur allegorischen Auslegung benützte er wie Philo besonders die Etymologie, nnd wandte mit ausserordentlicher Schriftkenntniß die Parallelstellen zur Ermittlung desjenigen Sinnes, der ihm nöthig erschien, an.

Dieß sind die exegetischen Grundsätze des Origenes. Von ganz andrer Art scheinen die Principien seines Zeitgenossen und Freundes Julius Afrikanus gewesen zu seyn, mit dem er Gegenstände der Kritik behandelte und durchstritt. Die Art der Kritik, welche Julius Afrikanus zuerst in beachtenswerther Weise übte, setzte sich im dritten und vierten Jahrhunderte theilweise fort, und verschwand dann großentheils, bis sie zur Zeit der Reformation wieder erschien, abermals aufhörte, und dann von Richard Simon an bis auf unsre Zeit ein großes Gewicht behauptete. Es ist die kritische Thätigkeit, welche sich mit der Untersuchung der Aechtheit einzelner biblischer Bücher beschäftigt. Julius Afrikanus zeigt in seinen Untersuchungen große Klarheit und Kenntniß und eine ausserordentliche Milde in der Darlegung seiner Zweifel. Er bestreitet die Aechtheit der Geschichte der Susanna mit Scharfsinn und wissenschaftlicher Gründlichkeit; Origenes vertheidigt diese Aechtheit, und die Art seiner Vertheidigung, welche das in der Kirche einmal Angenommene mit allen Mitteln des Witzes und der Schriftkenntniß als ächt darzustellen bestrebt ist, ist dann in der Kirche lange Zeit die herrschende geblieben.

In den kritischen Verhandlungen zwischen diesen beiden Freunden zeigt sich der erste bedeutende Gegensatz in der Geschichte der Exegese. Ein andrer eben so bedeutender giebt sich in der Opposition des Nepos gegen die allegorische Erklärungsweise des Origenes kund. Dieser ägyptische Bischof behauptete, daß die Prophezeiungen des A. T. wörtlich zu verstehen seyen, und indem er auch die Apocalypse ganz wörtlich erklärte, nahm er ein tausendjähriges Reich auf der Erde mit sinnlichen Freuden an. Er hatte diese Behauptungen und seine Grund-

sätze überhaupt, in einer eignen Schrift, welche den Titel, Widerlegung der Allegoristen führte, vorgetragen. Seine Anhänger hatten seine Grundsätze zu rohem Chiliasmus mißbraucht, und wurden von dem Bischofe Demetrius von Alexandrien widerlegt. Damit war der Widerstand gegen die allegorische Auslegung in der ägyptischen Kirche gebrochen. Er erhob sich mit größerer Bedeutung in der antiochenischen Schule, welche der antiochenische Presbyter Lucianus, der Schüler eines Edesseners Macarius, gestiftet hatte. Hieronymus rühmt den Eifer dieses Lucianus im Studium der Schrift und berichtet, daß seine Recension der Septuaginta in der morgenländischen Kirche viel gebraucht worden sey. Die Häupter der Arianer, Arius und Eusebius von Nicomedien waren seine Schüler. Er hatte die Psalmen übersetzt und dazu sechs schon vorhandene Uebersetzungen und den Urtext benützt, das Fehlende hinzugesetzt und das Ueberflüssige ausgeschieden. Er reinigte die absichtlich oder durch Nachlässigkeit verdorbenen Handschriften des A. T., und übersetzte das ganze A. T. aus dem Hebräischen. Daß die Arianer seine Auslegungsweise gebrauchten, giebt ihr schon eine große dogmenhistorische Bedeutung, und diese wird noch größer dadurch, daß seine grammatisch-historische Auslegung sich in der antiochenischen Kirche nicht nur forterhielt, sondern auch durch bedeutende Lehrer, die Bischöfe Eustathius von Sebaste, Eusebius von Emesa, Diodorus von Tarsus und besonders durch Theodorus von Mopshuestia eine weitere Ausbildung gewann, an welcher auch die in derselben Schule gebildeten großen Kirchenlehrer, Chrysostomus und der vorzüglichste Exegete der griechischen Kirche, Theodoretus von Cyrus Theil nahmen.

Origenes und Lucianus sind die Anfänger zweier Reihen von Schriftauslegern, die von ihren Principien geleitet wurden. Bei den Nachfolgern des Origenes aber ist folgendes zu bemerken. Origenes hatte die allegorische Exegese in weitester Ausdehnung gebraucht, um

sein philosophisch-dogmatisches System zu rechtfertigen, und sie auf Kritik und Grammatik gegründet. In dieser Verbindung mit Kritik, Grammatik und Geschichte haben einige bedeutende Lehrer der griechischen und lateinischen Kirche seine Exegese fortgebildet. Der gelehrte Bischof Eusebius von Cäsarea und der vorzüglichste Exegete unter den lateinischen Vätern, Hieronymus, hatten diesen Weg eingeschlagen. Bei den alexandrinischen Lehrern, welche dem Origenes folgten, war dieß nicht der Fall gewesen. Sie hatten die kritische und die grammatisch-historische Behandlung, die in den Arbeiten des Origenes vorlag, aufgegeben, und sich bloß an die allegorische Auslegung ohne deren Grundlage gehalten. Den Inspirationsbegriff, welchen Origenes aufgestellt hatte, hielten sie fest und behaupteten wie er die durchaus wundervolle Entstehung der biblischen Schriften, bei welcher Wort und Sache zugleich eingegeben war. Dadurch traten die Mysterien des Christenthums und das Wunderbare in denselben besonders hervor, und konnte vollständig nachgewiesen werden. Diese alexandrinische Exegese beharrte auf ihrem Gegensatze gegen die fleischliche Auslegung, die zu den rohen chiliastischen und anthropomorphischen Vorstellungen geführt hatte. Sie und die wörtliche Auslegung in der Weise der von Origenes bekämpften Juden und der Anhänger des Nepos standen sich als Extreme entgegen. Eine ausgleichende Vermittlung zwischen diesen Extremen fand sich in der historisch-grammatischen Exegese, welche von der antiochenischen Schule vorzüglich betrieben wurde, aber schon früher besonders an Irenäus einen Vertreter hat, der durch seine Bestreitung der allegorisirenden Gnostiker besonders darauf gewiesen war, durch die einfache historisch-grammatische Erklärung die irrigen allegorischen Auslegungen der Gnostiker zu beseitigen, was er denn auch in dem bei weitem größten Theile seines Werkes thut. Er berücksichtigte besonders das rhetorische Element der Auslegung, und hatte in dieser Beziehung eine eigne Schrift über die Hyperbata des Paulus geschrieben.

Die allegorischen Erklärer waren mit dem Resultate, welches die grammatisch-historische Behandlung des biblischen Textes giebt, nicht zufrieden, und Origenes insbesondere irrte, indem er diese Resultate nur für die Grundlage einer höhern Erkenntniß hielt, und die Hauptlehre von der Versöhnung nur für die gemeinen Christen, nicht für die tiefer gebildeten hinreichend erklärte, und so den Mißverstand veranlaßte und förderte, daß die Philosophie etwas Tieferes geben könne, als dasjenige, was sich aus der Erklärung des wörtlichen Inhalts der heil. Schrift und dessen gläubiger Aneignung ergiebt. Er verwechselte, was diese Aneignung an Erkenntniß und Anschauung bei dem Gläubigen wirkt, mit der philosophischen Betrachtung des Schriftgehaltes, der ihm nur als Hülle von Ideen galt, und brachte dadurch fremdartige Elemente in die christliche Lehre, welche von der Kirche ausgeschieden werden mußten und ausgeschieden worden sind. Lobenswerth sind seine großen kritischen Arbeiten für die Berichtigung der griechischen Uebersetzungen des A. T., und seine Bemühungen, die Uebereinstimmung der Evangelien nachzuweisen. Für diese Studien hat er mit großem Erfolge die Bahn gebrochen. Dadurch bewährte er seinen Grundsatz von der unerläßlichen Pflicht des Auslegers, nur von dem festen und gesicherten Grunde des Wortverstandes auszugehen, welcher ohne grammatische und historische Forschung nicht zu ermitteln ist.

Die allegorische Exegese hatte in den ersten Zeiten der Kirche einen ganz bestimmten Beruf, einmal gegen Juden, die von dem Wortverstande des A. T. aus gegen das Christenthum argumentirten, die Vordeutungen nachzuweisen, welche bereits im A. T. aufs Christenthum gegeben sind, was mit Erfolg gegen diejenigen jüdischen Gegner geschehen konnte, welche die Grundsätze der allegorischen Auslegung als richtig anerkannten und selbst befolgten; dann die Gnostiker auf ihrem eignen Felde mit ihren eignen Waffen zu schlagen, weil auch sie die allegorische Auslegung gebrauchten, endlich diejenigen Christen, welche aus dem Wortver-

stande falsche Folgerungen in Beziehung auf Gottes Wesen im fleischlichen Sinne zogen, auf den höheren geistigen Gehalt der Schrift aufmerksam zu machen und sie von demselben zu überzeugen. Für die moralische Anwendung des Schriftgehaltes war und blieb sie ein höchst schätzenswerthes Mittel.

Die Nachfolger des Origenes bis ins vierte Jahrhundert nahmen von der vielseitigen exegetischen Thätigkeit desselben einzelne Seiten heraus, die sie vorzugsweise bearbeiteten. Der bedeutendste von allen, welche die kritisch- und historisch-grammatische Seite nach dem Vorgange des Origenes zur Bearbeitung unternahmen, ist Hieronymus, der für die lateinischen Bibelübersetzungen und für die historisch-grammatische Auslegung der einzelnen biblischen Bücher unter den Vätern der lateinischen Kirche ohne allen Vergleich das Beste geleistet hat. In der griechischen Kirche haben Basilius d. Gr. und die beiden Gregore die exegetischen Grundsätze des Origenes befolgt und von Basilius und Gregorius von Nazianzus sagt Socrates ausdrücklich, daß sie aus den Schriften des Origenes die Auslegung der heil. Schrift gelernt hätten. Gregorius von Nyssa hat die allegorische Auslegungsart, meist mit den Gründen, welche Origenes dafür gebraucht hatte, ausdrücklich vertheidigt. Diese Lehrer modificirten die Resultate, welche Origenes aus seiner allegorischen Auslegung in Bezug auf Dogmatik gezogen hatte, nach der vorgeschrittenen dogmatischen Entwicklung, und Hieronymus sagte sich in Folge des origenianischen Streites von seiner frühern Anhänglichkeit an Origenes öffentlich los.

Die allegorische Auslegung konnte sich ihrer Natur nach jeder Form der dogmatischen Entwickelung leicht fügen, weil sie das Wort nur als Hülle des geistigen Sinnes betrachtete, und es unschwer auf die verschiedenste Weise deuten konnte, dabei aber alles Einzelne in der Schrift als wörtlich inspirirt annehmend auch die Deutung als unzweifelhaft geltend machte.

Die antiochenische Schule betrachtete die heil. Schrift gleichfalls als göttlichen Ursprungs, aber mit der Modification, daß der Ausdruck, dessen sich die Schrift bediente, als für Menschen bestimmt, der menschlichen Auffassung gemäß sey, und demnach in derselben Weise wie andere Schriften historisch-grammatisch oder philologisch ausgelegt werden müßte, ohne zu einem andern Sinn zu gelangen, als den diese Auslegung, nach wissenschaftlichen Regeln geübt, gab. Das Resultat, welches dadurch gewonnen wurde, bestimmte die Lehre und ihre Erläuterung. Diese Auslegung gieng nicht, wie die allegorische that, über den Wortverstand der heil. Schrift hinaus, sondern betrachtete diesen, wie er der philologischen Erklärung vorlag, als die alleinige Quelle aller christlichen Lehren und damit auch der Geheimnisse. Auf diese Geheimnisse führte die erschöpfende Erklärung des wörtlichen Inhaltes der heil. Schrift von selbst. Es war für diese antiochenischen Lehrer nicht nöthig, ein über die Schrift hinausliegendes Geheimniß anzunehmen, da sie die als Geheimnisse gegebenen Haupt- und Grundlehren des Christenthums, die Lehre von der Dreieinigkeit und von dem Verhältnisse des Menschlichen und Göttlichen in Christo in der Schrift fanden, und nur für die Erklärung des letztgenannten Verhältnisses den, ihrer Ansicht nach durch die Schriftlehre gebotenen, Ausdruck für dasselbe zu rechtfertigen unternahmen. Aus ihrer Grundansicht von dem Wesen der heil. Schrift mußte sich ein Inspirationsbegriff entwickeln, welcher im Gegensatze gegen den der alexandrinischen Väter, welcher die Berücksichtigung der menschlichen Fassungskraft durch die Annahme eines alle menschlichen Begriffe übersteigenden Wunders aufhob, eine Mittheilung des Göttlichen in menschlicher Weise behauptete, und deshalb der wissenschaftlichen Kritik über die Form der einzelnen biblischen Bücher Raum ließ.

Für die Entwicklung der Dogmen überhaupt war indeß der Gegensatz dieser beiden Auslegungsarten nicht in dem Maaße bedeutend, daß dadurch für die Hauptlehren

der Kirche ganz verschiedne Resultate sich ergeben hätten. Dieß erhellt aus der Betrachtung der vorzüglichsten Differenzen, in deren Folge die einzelnen Sätze des Glaubensbekenntnisses näher bestimmt wurden. Die Exegese der Ebioniten ist hier nicht in Betracht zu ziehen, sie bezog sich nur auf das unvollständige Evangelium Matthäi; auch die Auslegung der Gnostiker nicht, weil derselben willkührliche Voraussetzungen zu Grunde lagen. Von dem Zeitpunkte an aber, da das N. T. vollständig, oder doch zum größten Theile gesammelt war und gebraucht wurde, finden wir für die Hauptlehren immer die einfache Worterklärung der betreffenden Stellen zur Begründung derjenigen Stufe des Verständnisses der einzelnen Lehren angewandt, auf welcher die Schriftsteller sich befanden. Diese Stufe, das mangelhaftere oder reichere Verständniß des Dogma's selbst, insofern dieß aus der Ergründung der Schriftstellen hervorgeht, macht den Unterschied der von den verschiednen Exegeten erlangten Resultate. Die Monarchianer waren für sich überzeugt, daß ihre Ansicht der Lehre der Ausdruck der ächten Schriftlehre sey, weil sie sich an einzelne Stellen hielten, und nicht zu dem Ergebnisse aus der Combination aller betreffenden Stellen und des Gesammtsinnes der heil. Schrift gelangten. Die für die Entwicklung des Dogma so bedeutenden Väter Irenäus und Tertullianus gehen für die dogmatische Erörterung allenthalben auf die wörtliche Auslegung der Hauptstellen zurück, und selbst Origenes erkennt in der wörtlichen Auslegung die unverrückbare Grundlage des dogmatischen Systems, welches er eben deshalb in einzelnen Theilen zu fördern im Stande war. Die Haupt- und Grundlehren wurden immer durch die historisch-grammatische einfache Exegese ermittelt, wobei stets die Ueberzeugung von der genügenden Deutlichkeit der heil. Schrift in Bezug auf diese Hauptlehren zu Grunde lag. Die allegorische Exegese bezog sich in der Regel nicht auf den inneren Gehalt dieser Hauptlehren, den sie ja stehen ließ, und nur, ihrer Ansicht nach, höher deutete, sondern

sie war entweder auf die Vertheidigung gegen Juden und Gnostiker und gegen fleischliche Ausleger gerichtet, oder diente dem Beweise für den innigen Zusammenhang des A. u. N. T., und der sittlichen und geistigen Anwendung vorzüglich des historischen Gehaltes des A. T.

Die Arianer glaubten bei ihren Behauptungen durchaus und ganz auf biblischem Boden zu stehen, und nahmen ihre Beweise vorzüglich aus der heil. Schrift. Ihre orthodoxen Gegner bekämpften und besiegten sie nur dadurch, daß sie die Unverträglichkeit der arianischen Auslegung mit dem Gesammtsinne der Schrift, und mit einer consequenten Darstellung der christlichen Hauptlehren nach der Schrift darzuthun versuchten.

Im nestorianischen Streite standen sich nicht allegorische und historisch-grammatische Exegese entgegen, sondern eine Auslegung, welche den wunderbaren Bestandtheil der Schrift in Beziehung auf die Lehre von Christi Naturen vorzugsweise hervorhob, einer Erklärungsweise, welche das Verhältniß beider Naturen als ein verständliches und der menschlichen Natur analoges aus Schriftstellen nachzuweisen versuchte.

Die monophysitische und die monotheletische Streitigkeit, in welcher ein einzelner Punct der Lehre zur Sprache kam, setzten die durch die Anwendung der Exegese für die griechische Kirche vollendete Dreieinigkeitslehre voraus, und keine von den Partheien in diesen Streitigkeiten konnte von einer allegorischen Auslegung der einzelnen Schriftstellen, welche sie für sich anführte, Gebrauch machen, da es sich in diesen Streitigkeiten um die scharfe Bestimmung einzelner Begriffe handelte, welche mit Hülfe der aristotelischen Philosophie vorgenommen wurde, und welche eine wörtliche Erklärung nothwendig forderte.

So war auch die eine Seite des pelagianischen Streites rein exegetischer Natur. Die Hauptmomente dieses Streites bestehen in der Erkärung derjenigen paulinischen

Stellen, welche für die in diesem Streite verhandelten Lehren die wichtigsten sind.

Im Allgemeinen läßt sich eine fortgehende exegetische Tradition bei den verschiedenen Reihen von Exegeten bemerken. Wie Origenes schon viele einzelne Auslegungen des Philo aufgenommen hatte, so bleibt auch ein großer Theil der von ihm gegebenen allegorischen Erklärungen bei den ihm folgenden allegorischen Auslegern stehend. Aehnlich verhält es sich bei den Auslegern der antiochenischen Schule, die immer vorzugsweise auf die Auslegungen der Meister zurückkommen.

In den origenianischen Streitigkeiten und in dem Dreikapitelstreite wurde die origenianische Exegese, insoferne sie dem Origenes zur Begründung irriger Sätze gedient hatte, mit diesen irrigen Sätzen selbst verdammt; der Dreikapitelstreit berührte die antiochenische Exegese. Von da an bildete sich die traditionelle kirchliche Auslegung, welche bei den späteren Vätern des sechsten Jahrhunderts sich bereits findet und von ihnen aus ins Mittelalter übergieng.

Sechstes Kapitel.

Die Entwicklung der Dogmen in ihrer gegenseitigen Beziehung.

Wie die irrthümliche Ansicht der verschiednen judenchristlichen Partheien von dem Verhältnisse der alttestamentlichen Offenbarung zur neutestamentlichen und die Versuche der Gnostiker und Manichäer, ein speculativ-mythisches System an die Stelle des Christenthums zu setzen, von der Kirche abgewiesen wurden, und wie durch eine Reihe von Untersuchungen die Lehren von der Dreieinigkeit und von dem Verhältnisse des Menschlichen und Göttlichen in Christo, so wie die Bestimmungen über das Verhältniß der Erlösungsbedürftigen zur Erlösung sich in folgerechtem Gange entwickelten, ist bis jetzt gezeigt, und der allgemeine Einfluß dargestellt worden, welchen die Exegese auf die Dogmenbildung äusserte. Es ist zunächst darzustellen, wie die übrigen Dogmen sich in Beziehung auf die Hauptdogmen und mit ihnen fortgebildet haben, d. h. tiefer verstanden und bestimmter gefaßt worden sind.

Die sämmtlichen christlichen Dogmen sind ihrem logischen Zusammenhange nach in folgenden Sätzen enthalten. Gott ist, Gott ist einer, Gott hat Eigenschaften. In sich

betrachtet ist er dreieinig, Vater, Sohn und Geist, im Verhältnisse zur Welt Schöpfer; die Gesammtheit des Vorhandnen, die Schöpfung, ist sein Werk. Diese Schöpfung, welche sich in Sichtbares und Unsichtbares, die sichtbare Welt und die Geister (Engel und Dämonen) theilt, wird von ihm erhalten und sein erhaltendes Verhältniß zur Schöpfung ist Vorsehung. Der Haupttheil und der Zweck der irdischen Schöpfung ist der Mensch, dessen Bestimmung aus seinem Wesen hervorgeht. Die Erreichung dieser Bestimmung wird gehindert durch die Sünde, deren Ursprung in der Erbsünde liegt, und die aufgehoben wird durch die Erscheinung des Heilandes, der als Prophet, Hoherpriester und König wirkend als Versöhner die Sündenvergebung möglich macht, und durch Genugthuung zur Rechtfertigung führt, welche von der Gnade ausgeht, deren äussere Zeichen die Sacramente sind. Christus erscheint am Ende der Welt zum Weltgerichte; die Todten stehen auf und werden gerichtet; die Seligen gelangen in den Himmel, die Verdammten in die Hölle. Diese sämmtlichen Sätze sind aus den inspirirten canonischen Schriften, welche die durch Wunder und Weissagungen bestätigte Offenbarung enthalten, geschöpft, und diejenigen, welche sie annehmen, bilden die Kirche.

Die Geschichte der Entwicklung der einzelnen Dogmen berichtet deshalb über das fortgehende Verständniß der Lehren; 1. von dem Daseyn Gottes, 2. von der Einheit Gottes, 3. von den Eigenschaften Gottes, 4. von der Dreieinigkeit in Vater, Sohn und Geist, 5. von der Schöpfung, 6. von den Engeln und Dämonen, 7. von der Vorsehung, 8. von dem Menschen, 9. von der Sünde und Erbsünde, 10. von Christo, 11. von der Erlösung, 12. von den Sacramenten, 13. von den letzten Dingen, 14. von der Kirche.

Der Inhalt dieser Lehren ist zum Theil bereits in der Offenbarung des A. T. oder von vorchristlichen Philosophen vorgetragen, theils erst durch die Erscheinung Christi bekannt geworden, und auch die früher bekannten und ange-

nommenen Sätze haben durch die Erscheinung Christi und durch seine Lehre einen andern Sinn erhalten, und wurden erst von dem Mittelpuncte des christlichen Glaubens, von dem Satze aus, daß Jesus der Christ ist, vollständiger begriffen. Dieses Begreifen gieng immer von der Erfahrung aus, welche dem Einzelnen den Satz, daß Jesus der Christ ist, gewiß machte, und diese Erfahrung erhielt Erläuterung und maßgebende Regel aus der heiligen Schrift. Den von Erfahrung und Schrift dargebotenen Stoff faßte das Denken nach den von Gott in die menschliche Seele gelegten Gesetzen in die ihm angemessenen Denkformen, und es ergab sich dadurch das Begreifen jenes Stoffes sowohl in Beziehung auf die einzelnen Dogmen, als auf ihren Zusammenhang nach den Gesetzen der Vernunft. Die christlichen Lehrer konnten bei der Erklärung derjenigen Sätze, welche andere Religionen und die Philosophie mit ihrer Lehre gemein hatten, von den Untersuchungen früherer Denker Gebrauch machen, die Beweise und Erläuterungen, welche jene gefunden hatten, sich aneignen, und das Wahre in denselben aus der vollkommenen Offenbarung bestätigen. Dieß geschah auch, und weil es geschah, so finden wir für das Daseyn und für die Einheit Gottes die von den Philosophen gebrauchten Beweise auch bei den Kirchenlehrern, und die Wahl dieser Beweise richtete sich nach der Form der Philosophie, welche die einzelnen Lehrer sich angeeignet hatten. Eben so waren die allgemeinen Schilderungen Gottes, welche die christlichen Lehrer gaben, denjenigen verwandt, welche die Philosophen gegeben hatten. Diese Herübernahme philosophischer Beweise für das Daseyn und die Einheit Gottes und seine Eigenschaften erschöpfte jedoch die Aufgabe der christlichen Lehrer in dieser Beziehung nicht. Sie konnten den Beweis für das Daseyn Gottes in der innern Anschauung voraussetzen, welche für den Christen mit der Erscheinung des Sohnes und mit der Wirkung des Geistes unzertrennlich zusammenhieng, und jedem Einzelnen auch den Beweis für das Daseyn Gottes

überhaupt geben mußte. Als christliche Lehrer war ihre Hauptaufgabe, Gott als einig und dreieinig darzustellen, und sie mußten zu diesem Zwecke vor allem das Verhältniß des Vaters zum Sohne und die Art erforschen, wie der Sohn aus dem Vater geworden sey. Diese Forschung führte sie stufenweise zur genaueren Bestimmung dieses Verhältnisses und zu der Einsicht, daß es unumgänglich nothwendig sey, auch das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne auf dieselbe genügende Weise zu bestimmen, auf welche das Verhältniß des Sohnes zum Vater bestimmt worden war. Aus diesen Gründen nahmen die Forschungen über Gottes Daseyn und Einheit und Eigenschaften überhaupt in der Entwickelung der christlichen Dogmen nicht dieselbe allgemeine und eifrige Aufmerksamkeit in Anspruch, wie die Dreieinigkeitslehre. Die Beweise für die Einheit Gottes und der Nachweis seiner Eigenschaften giengen zunächst gegen den Polytheismus der heidnischen Volksreligionen und gegen die emanatistischen und dualistischen Irrthümer der Gnostiker und der Manichäer, und die Kirchenlehrer konnten sich für diese Beweise auf die Zustimmung heidnischer Philosophen selbst berufen. Was bei der Lehre von der Dreieinigkeit, welche die Speculation in so hohem Grade in Anspruch nahm, aus der Philosophie zur Entwicklung herübergenommen wurde, mußte fortwährend an der in der Schrift gegebenen Lehre von Vater, Sohn und Geist geprüft und wenn es diese gefährdete, ausgeschieden werden, um der durch das Denken erfaßten reinen Schriftlehre Platz zu machen.

Mit der Lehre von der Dreieinigkeit hieng die Lehre von der Schöpfung der Welt und von der Vorsehung aufs innigste zusammen, weil gemäß der eigenthümlichen christlichen Lehre von der Schöpfung durch den Sohn im Gegensatze gegen die älteren Kosmogonien und gegen die Theorien der Gnostiker und Manichäer gezeigt werden mußte, daß derselbe Sohn, der zur Erlösung der Welt kam, diese Welt auch geschaffen habe. Auch bei dieser Lehre war,

was die Philosophie von der Entwicklung des Logos aus dem Urseyn als der Selbstoffenbarung Gottes gelehrt hatte, auf diejenige Ansicht zurückzubringen, welche sich durch die heilige Schrift beweisen ließ, und dasselbe mußte auch bei der Lehre von den Engeln und Dämonen geschehen, welche die Aufmerksamkeit der Lehrer verhältnißmäßig weniger in Anspruch nahm, weil sie in keiner unmittelbaren Verbindung mit dem Hauptsatze der christlichen Lehre, daß Jesus der Christ sey, stand. Dagegen richtete sich die eifrigste Forschung auf die Lehre von dem Menschen und seinem Wesen, weil diese durch die christliche Offenbarung eine durchaus neue Gestalt erhalten hatte, in der allein die Erscheinung Christi in ihrer wahren Bedeutung verstanden werden konnte.

Die Ansichten der Philosophen widersprachen in diesem Puncte der christlichen Lehre, und erhielten sich in verschiednen Formen fortwährend in der Kirche. Die Untersuchungen und Erörterungen über das Wesen des Menschen und die daraus hervorgehende Nothwendigkeit seiner Erlösung bilden daher den zweiten Hauptgegenstand der dogmatischen Bestimmungen, wie die Untersuchungen über die Dreieinigkeit den ersten. Die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum ergiebt sich aus der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, diese geht hervor aus dem sittlichen Zustande des Menschen, dessen Beschaffenheit in dem Falle der ersten Menschen ihre Erklärung findet. Die Belehrungen der Schrift geben zu den tiefsten Speculationen über dieses Verhältniß Stoff, und die aus ihnen geschöpfte richtige Ansicht von dem ursprünglichen Wesen des Menschen mußte gegen die aus andren Quellen geschöpfte festgestellt werden, deren Vertheidigung in allen Zeiten der Kirche versucht wurde.

Die Hauptuntersuchung bezog sich hier immer auf die Sünde und deren Quelle, die Erbsünde, und auf die Frage, wie diese durch die Erscheinung Jesu gehoben und die Seligkeit möglich gemacht sey. Diese Untersuchung hatte auf den Grund der biblischen Belehrungen festzustellen, welchen

Antheil der Mensch an der Aufhebung der Sünde habe, und wie sich sein Wille in Beziehung auf diese Aufhebung zu der dieselbe wirkenden Gnade Gottes verhalte; dann, in welcher Weise Christus durch die von ihm geleistete Genugthuung der Versöhner der Menschen sey und diese von der Sünde befreie und rechtfertige. Damit hieng die Untersuchung über den Rathschluß Gottes zur Beseligung der Menschen genau zusammen, und indem es sich um die Vorherbestimmung handelte, kamen zugleich einzelne Eigenschaften Gottes und ihre Beziehung zur Vorherbestimmung zur Sprache.

Die bisher berührten Lehren waren in ihren Hauptbeziehungen in den acht ersten Jahrhunderten für die Kirchenlehre festgestellt. Mit der Lehre von den Sacramenten war dieß nicht in gleicher Weise der Fall. Dagegen wurden von den frühesten Zeiten an diejenigen Puncte genauer bestimmt, welche sich auf die letzten Dinge beziehen, weil über dasjenige, was am Ende der Welt erfolgen sollte, aus vorchristlichen Lehren irrige Ansichten sich unter den Christen verbreitet hatten und bekämpft werden mußten.

Der Begriff der Offenbarung, der auf dem Begriffe der Religion ruht, entwickelte sich während der Untersuchungen über die angegebenen Lehren fortwährend, und führte besonders in den ersten Zeiten auf Forschungen über die Auctorität derjenigen Schriften, welche die Quellen dieser Lehren sind, und im Kanon zusammengefaßt wurden, und so ist von den frühesten Zeiten an auch der Begriff der Kirche Gegenstand eigner Erörterungen geworden.

Ehe wir diese Lehren im Einzelnen betrachten, bemerken wir zum Verständnisse ihrer Entwicklung noch folgendes im Allgemeinen.

Wie die einzelnen Dogmen nach und nach zur Betrachtung kamen, und auf den Grund der Erfahrung und auf Veranlassung analoger Forschungen früherer Denker, und entstandener Streitigkeiten tiefer erforscht und mit genaue-

rer Bestimmtheit im Denken gefaßt und in Worten ausgesprochen wurden, so mußte, eben weil auf ein Dogma früher als auf das andre diese Forschung und Bestimmung angewandt wurde, das Resultat der Forschung über ein später an die Reihe kommendes Dogma auf das frühere Einfluß haben und dieses genauer bestimmen und fassen helfen. Denn die Dogmen stehen insgesammt in dem innigsten Zusammenhang und jede richtigere und tiefere Fassung des einen muß nothwendig auf alle andere zurückwirken. Die Lehre vom Daseyn Gottes wurde ganz anders gefaßt, nachdem die Lehre vom Sohne und seiner Wirksamkeit und die Lehre vom Geiste und seinem Zeugnisse in den Gläubigen festgestellt war; die Lehre von der Einheit Gottes erhielt erst nach der Vollendung der Lehre von der Dreieinigkeit ihre wahre Gestalt, und was von den Eigenschaften Gottes gelehrt wurde, konnte erst durch die genaueren Bestimmungen über das Wesen der Erlösung und Versöhnung und über das Verhältniß Gottes zur Seligkeit der Menschen im vollen christlichen Lichte erscheinen. So war die Lehre vom Vater nicht vollständig zu erkennen, ehe die Lehre vom Sohne und die vom Geiste erschöpfend dargestellt war, und wie die Lehre von der Dreieinigkeit, so warf die auf dem Grunde der biblischen Schriften wissenschaftlich dargestellte Lehre von dem Menschen und von der Sünde auf alle andere Lehren ein neues Licht. Keine war und ist ohne die vollendete Durchdringung der andern vollständig zu begreifen. Das eben bedingt den Entwicklungsgang der Dogmen, daß eine Forschung nach der andern eintritt und daß die Ergebnisse der spätern Licht auf die frühern werfen, und da die Kirche diese Ergebnisse festhält, daß der Spätere bei größerem Reichthum vorhergegangener Forschungen die einzelnen Dogmen in ihren Beziehungen und also auch in sich klarer erkennt, als der Frühere, und diese klarere Erkenntniß zum Eigenthum der Kirche macht. Der Stand der Forschung und ihrer Resultate in jeder Zeit ist durch die einzelnen Theologen dieser Zeiten repräsentirt, die sich

durch Fähigkeit und Denkkraft und durch den Besitz größerer oder geringerer Mittel der Forschung unterscheiden. Auf diese Theologen sind wir für die Kenntniß des Entwicklungsganges der einzelnen Dogmen durchaus gewiesen; denn aus ihnen allein lernen wir, wie weit zu einer bestimmten Zeit die Forschung gelangt war und was derselben noch mangelte. Der Maßstab für dieses Mangelnde ist immer die richtig verstandene Lehre der Schrift und die entwickelte Kirchenlehre. Die einzelnen Puncte des Weges der Entwicklung sind aber nur aus den Aeusserungen der einzelnen Theologen zu entnehmen, und aus der Vergleichung der Aeusserungen früherer und späterer ergiebt sich die Art des Fortschrittes von selbst. Von der heiligen Schrift N. T. ab gelangt man zuerst zu den apostolischen Vätern, sodann zu den früheren Apologeten, Justinus, Athenagoras, Tatianus, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix; auf sie zunächst folgen Irenäus und Tertullianus am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts. Dann eröffnen im dritten Jahrhundert die Alexandriner Clemens und Origenes eine lange nachdauernde Wirksamkeit, welche in der griechischen Kirche sich in den großen Lehrern, die im arianischen Streite für die Kirche kämpften, in Eusebius von Cäsarea, Athanasius, und Cyrillus von Alexandrien, in Basilius dem Großen und den beiden Gregoren vielfach modificirt aber doch noch kenntlich und kräftig fortsetzt. Von einem andern exegetischen Standpunkte aus haben die antiochenischen Väter, Theodorus von Mopshuestia, Theodoretus und in einem beschränkteren Sinne auch Chrysostomus die Hauptdogmen behandelt. In der lateinischen Kirche sind von Tertullianus an Cyprianus, Novatianus, Arnobius, Lactantius und Hilarius, vor allen aber Augustinus, in geringerem Grade Ambrosius und Hieronymus für die dogmatische Entwicklung bedeutend, welche Gregorius der Große für die lateinische Kirche seiner Zeit, wie Johannes von Damascus für die griechische Kirche der seinigen, jeder in eigner Weise zusammenfaßte.

Bei diesen Schriftstellern allen ist der entschiedene Glaube an Jesum den Christ. Die Art, wie sie diesen erläutern und vertheidigen und mit den übrigen Dogmen in Zusammenhang bringen, hängt theils von den Gegnern ab, die sie zu bekämpfen haben, theils von der Stufe, auf welcher das Verständniß des Gesammtdogma selber steht, und von dem Fortschritte in Beziehung auf diese Stufen, welchen der Einzelne für sich gemacht hat. Unter den apostolischen Vätern lehrt Barnabas die Widerlegung der jüdischen Gegner durch Anwendung der allegorischen Auslegung, die er Gnosis heißt, das Buch des Hermas ist großentheils practischen Inhalts in poetischer Form, Ignatius ist für die Lehre von Christo und der Versöhnung bedeutend und vorzugsweise gegen Doketen gerichtet, Clemens und Polycarpus wiederholen die einzelnen apostolischen Lehren ohne weitere Entwicklung. Die ersten Apologeten vertheidigen das einfache Glaubensbekenntniß der Christen gegen heidnische Einwürfe, und ihre Hauptaufmerksamkeit ist nach der einen Seite auf die Lehre vom Logos gerichtet, welche sie durch die philonische Unterscheidung von dem λ. ἐνδιάθετος und προφορικός erläutern, auf der andern auf die Willensfreiheit des Menschen. Von diesen beiden Puncten aus bestimmt sich ihre Ansicht von dem Gesammtdogma. An Denkfähigkeit ist Tatianus der ausgezeichnetste unter ihnen. Diese ersten Apologeten nahmen vorzüglich das A. T. als Quelle; bei Irenäus und Tertullianus dagegen ist nach vollendeter Sammlung des N. T. der volle Gebrauch der neutestamentlichen Bücher. Aus diesen Büchern vorzüglich widerlegt Irenäus die gnostischen Systeme, und Tertullianus hat in mehreren Richtungen die Lehre der Kirche vertheidigt, gegen die Gnostiker, unter denen er den Marcion ausführlich und gründlich widerlegte, gegen die Juden und gegen den Monarchianer Praxeas. In eignen Abhandlungen hat er die Lehre von dem Körper Christi, von der Auferstehung des Fleisches und von der Taufe vorgetragen. Die vorzügliche Berücksichtigung, welche er der Anthropologie widmete, hat

sich in der lateinischen Kirche, deren ältester Schriftsteller er ist, erhalten.

Die alexandrinischen Väter Clemens und Origenes benützten die ammonische Philosophie zu tieferer wissenschaftlicher Begründung der christlichen Glaubenslehren, welches den ersten bedeutenden Versuch, die sämmtlichen Lehren in ein wissenschaftliches Ganze zu vereinigen, durch Origenes veranlaßte, der bei entschiednem Glauben und großer Denkkraft einzelne Lehren, besonders die Lehre vom Logos, weiter bildete.

Diese Lehre veranlaßte den arianischen Streit. Die Schriftsteller, welche von Seite der Kirche diesen Streit führten, sind auf den Grund der durch Origenes geschehenen Entwicklung weiter gegangen. Athanasius hatte die nicänische Lehre in mehreren Schriften, und durch äussere Thätigkeit begründet, Eusebius von Cäsarea hat gegen die Ansicht des Marcellus im Sinne der Kirche geschrieben. Basilius der Große und die beiden Gregore haben die Eunomianer bekämpft, und Gregor von Nyssa insbesondere hat den tieferen wissenschaftlichen Zusammenhang der christlichen Dogmen in einer eignen Schrift nachzuweisen versucht.

In der lateinischen Kirche ist von Tertullianus an die Anthropologie vorzugsweise behandelt worden, und die afrikanische Kirche hat für die Ausbildung des Lehrbegriffs der lateinischen Kirche bei weiten am meisten gewirkt. Die Apologeten Arnobius und Lactantius, vielleicht auch der frühere Minucius Felix gehörten dieser Kirche an; am meisten aber hat in dieser Beziehung Augustinus gewirkt, der nicht nur einen großen Theil der früheren Polemik umfaßte, indem er gegen Juden, Manichäer und Arianer stritt, sondern auch durch seinen Kampf gegen Pelagius und dessen Freunde die Lehre über die Sünde und Erbsünde und die zunächst damit zusammenhängenden Lehren vom freien Willen, von der Gnade und von der Prädestination zuerst in gründliche Untersuchung nahm und für die lateinische Kirche feststellte, und im Streite mit den Donatisten das

Dogma von der Kirche entwickelte, sondern auch in eignen Schriften die Lehre von der Dreieinigkeit behandelte, und den Versuch einer Zusammenstellung sämmtlicher Dogmen machte.

Von den spätern Schriftstellern in der lateinischen Kirche hat Gregor d. Gr. die früheren Untersuchungen zu Grunde legend deren Resultate benützt und weiter ausgeführt, und in der griechischen Kirche hat Johannes Damascenus in einem durchaus compilirenden Werke die Resultate der bis auf ihn geführten dogmatischen Untersuchungen unter eigne Ueberschriften zusammengestellt.

Aus diesen Schriftstellern wird die Kenntniß der Entwicklung der einzelnen Dogmen geschöpft. Es ist nöthig anzuführen, welche Ansichten sich bei diesen Vätern der Zeitfolge nach über diese einzelnen Dogmen finden, um die Resultate, welche die Kirche aus ihren Untersuchungen in ihr Glaubensbekenntniß aufnahm, zu begreifen.

Nach dieser Vorbemerkung gehen wir zur Betrachtung der Entwicklung der einzelnen Dogmen über.

1. Von dem Daseyn Gottes.

In der heiligen Schrift A. und N. T. ist das Daseyn Gottes gesetzt, und der ganze Inhalt der biblischen Schriften ruhet auf diesem Satze. Der Beweis für das Daseyn Gottes lag in der Offenbarung Gottes. Er hatte sich den Juden als Jehovah, den Christen in Christo geoffenbart, und in der Gewißheit dieser Offenbarung lag für Juden und Christen zugleich der Beweis für sein Daseyn, welches die biblischen Schriften, indem sie überall von Gottes Wirkungen sprechen, voraussetzen (Joh. 17, 3. Apg. 17, 23. ꝛc.). Für die Christen als solche lag deshalb die Nothwendigkeit von Vernunftbeweisen für das Daseyn Gottes ferne, und

sie mußten dazu von aussenher veranlaßt werden. Weil die Heiden sie als Verehrer eines unsichtbaren Gottes des Atheismus beschuldigten, so brachten die Apologeten Beweise für Gottes Daseyn bei, welche sie als in den philosophischen Schulen gebildete Männer kannten, und durch ihre Anwendung zeigten, daß sie nicht bloß an den einen Gott glaubten, sondern daß sie dessen Daseyn auch der Vernunft zu beweisen im Stande seyen. Die alexandrinischen Väter giengen auch hier von Gedanken des Philo aus. Dieser hatte eine vollkommene unmittelbare Erkenntniß Gottes, eine Anschauung des göttlichen Wesens, welche Gott selbst dem Geiste unmittelbar gebe, von der mittelbaren Erkenntniß Gottes unterschieden, welche durch Schlüsse von dem Materiellen auf das Geistige, von der Natur auf ihren Schöpfer erlangt werde. Jeder Mensch, hatte Philo gelehrt, hat einen gewissen Grad der Erkenntniß Gottes und gelangt dazu theils durch den Schluß von den Werken auf den Urheber, theils durch die eigne Offenbarung Gottes. Die Seele erlangt die wahre Erkenntniß Gottes, wenn sie aufs höchste gereinigt nicht nur über die Vielheit, sondern auch über die der Einheit nächste Zweiheit hinausgeht, und zur einfachen, nichtsbedürfenden Idee gelangt.

Von dieser unmittelbaren Erkenntniß sprachen die alexandrinischen Lehrer Clemens und Origenes, wenn jener (Strom. 5, 12.) behauptete, daß Gottes Daseyn nicht durch demonstrative Wissenschaft begriffen werden könne, weil die Demonstration Früheres und Bekannteres voraussetze, welches sich bei dem Ungezeugten nicht denken lasse, und daß wir also nur durch Gottes Gnade und durch seinen Logos das Unbekannte zu erkennen im Stande seyen; Origenes aber, wenn er (c. Cels. 7, 42.) die menschliche Natur für unfähig erklärte, ohne Gottes Hülfe Gott zu suchen und rein zu finden, insoweit nemlich die noch im Körper befindliche menschliche Seele Gott erkennen könne. Damit war nur ausgesprochen, daß dem Christen das Daseyn Gottes durch dessen in ihm wirkende Gnade gewiß

sey, wie auch Irenäus (4, 6.) das Daseyn des Vaters durch die Erscheinung Christi auf Erden, und durch die von dem Sohne ausgegangene Schöpfung den Christen gewiß werden läßt. Wenn Theophilus von Antiochien (1, 3.) verlangt, daß die Seele rein seyn müsse, ehe sie Gott zu erkennen vermöge, so ist auch dieß die Wiederholung eines philonischen Gedankens, der bei Gregorius von Nazianzus und Cyrillus von Alexandrien in der Behauptung wiederkehrt, daß die Unreinheit der Seele die Erkenntniß Gottes hindere; ein Gedanke, der ganz auf christlichem Grunde ruht, weil eben nur die Gnade diese Reinheit giebt und mit der Wirksamkeit dieser Gnade die rechte Ueberzeugung von Gottes Daseyn kommt. Alle diese Lehrer sprechen von einer Erkenntniß Gottes durch die innere Erfahrung, durch das Gefühl, nicht durch die Reflexion oder das Denken, und von dieser Ansicht gieng auch die Annahme aus, daß der Begriff von Gott dem Menschen eingeboren sey, welche Tertullianus (apol. 17.) besonders hervorgehoben und das Zeugniß der Seele genannt hat. Denn die Seele lege ein Zeugniß für das Daseyn des einen Gottes auch dann ab, wenn sie vom Irrthume verdunkelt sey, indem auch Heiden in bewegten Zuständen der Seele nicht zu den Göttern, sondern immer nur zu dem einen Gotte riefen. Diesen Gedanken des einen Gottes findet Clemens von Alexandrien (Strom. 5, 13.) allen Wohldenkenden natürlich, und Arnobius bezeichnet ihn ausdrücklich als angeboren. Unter diesem Angeborenseyn dachten sich die platonisirenden Väter die Erinnerung an diejenige Kenntniß Gottes, welche die Seele in ihrem früheren Zustande hatte, und es wurde dasselbe auch aus der allgemeinen Anerkenntniß Gottes bei allen Völkern nachgewiesen, wie Clemens von Alex., Tertullianus, Cyprianus und Minucius Felix gethan haben.

In diesen Beweisen ist überall auf ein unmittelbares Gefühl von Gott, das Gott selbst in den Menschen gelegt hat, (was besonders Augustinus de civ. Dei 11, 2. aus-

führte) hingewiesen, wie es der Apostel Paulus (Röm. 1, 19.) zugleich mit der andern natürlichen Erkenntnißweise Gottes aus dem Schlusse von den Werken auf den Urheber angedeutet hat. Diese letztere führte zu dem physikotheologischen Beweise, der von dem Werke auf den Künstler, von der Ordnung auf den Ordner, von der Welt und ihren Eigenschaften auf Gott und dessen Eigenschaften schließt. Diesen Beweis, dessen Stoff in den biblischen Schriften vielfach vorliegt, haben Theophilus von Antiochien, Tertullianus und Minucius Felix häufig angewandt und rednerisch erweitert, und Athanasius hat denselben (c. gent. 1, 3. 37. 41. und de incarn. 64—67.) mit dem Beweise aus der angebornen Idee Gottes in weitläufiger Ausführung verbunden und die andern Kirchenväter folgten ihm hierin meistens nach. Es gehört hieher auch die Behauptung Basilius des Gr., daß der Mensch durch die Betrachtung seines Wesens zur Erkenntniß Gottes gelangen müsse.

Der physikotheologische Beweis für das Daseyn Gottes war besonders nöthig gegen die Einwürfe, welche Gnostiker und Manichäer, um ihre Behauptungen von der Art der Weltschöpfung zu beweisen, aus der mangelhaften Einrichtung der Welt gegen die Möglichkeit der Schöpfung derselben durch den höchsten Gott zogen.

Eine bestimmte philosophische Form versuchte zuerst Augustinus dem Beweise für Gottes Daseyn zu geben. Es giebt, sagt er, (de lib. arb. 2, 5—15.) allgemein anerkannte Wahrheiten. Eine solche ist, daß der Mensch die Wahrheit und Glückseligkeit will, und sich für schuldig erkennt, nach beiden zu streben. Dieß allgemein Gewollte muß ein Unwandelbares und höher als unsre Seele seyn, weil diese darnach strebt. Wahrheit und Glückseligkeit sind also entweder selbst Gott, wenn sie das höchste Denkbare sind, oder wenn sie dieß nicht sind, so ist das höhere Denkbare Gott. Dieser Beweis ruht auf der platonischen Ansicht von den Universalien, nach welcher diese als real, als wirklich existirend gedacht werden. Ein solches Universale

ist die Wahrheit, diese ist also real, sie existirt wirklich, und wenn sie Gott ist, so existirt also Gott wirklich, und wenn sie nicht Gott ist, so existirt das höhere Universale, das Gott ist wirklich. Boethius trug denselben Beweis etwas anders gewendet vor, indem er von dem Vorhandenseyn eines Unvollkommnen auf die nothwendige Existenz eines Vollkommenen schloß, weil sich jenes ohne dieses nicht denken lasse. Da man nun vom Unvollkommnen zum Vollkommnen, von diesem aber zum Vollkommneren fortgehen könne, so müsse man endlich bei dem Vollkommensten, d. h. bei Gott anlangen. Ein ähnlicher Gedanke liegt dem sogenannten kosmologischen Beweise zu Grunde, welchen Diodorus von Tarsus (bei Phot. c. 223.) in dem Schlusse vortrug, daß, da alle Dinge in der Welt vergänglich seyen, und einen Anfang haben müßten, eine anfangslose Veränderung aber undenkbar sey, ein Anfang des gesammten Veränderlichen, ein Uranfang, d. h. Gott seyn müsse.

Johannes von Damascus faßte die sämmtlichen bisher angeführten Beweise zusammen, indem er nach seiner compilatorischen Weise sowohl die Erkenntniß durch den Sohn, als die angeborne Idee von Gott, und den Schluß von den Werken auf den Schöpfer, so wie die Offenbarung als Beweise für Gottes Daseyn anführt, und auch den Schluß gebraucht, daß, da alle veränderliche Dinge eine Ursache haben müßten, diese Ursache, Gott, nicht anders als unveränderlich seyn könne.

2. Von der Einheit Gottes.

Gegen den Polytheismus der Heiden und gegen die Annahme des größeren Theiles der Gnostiker, daß der Weltschöpfer vom höchsten Gotte verschieden sey, mußte die Einheit Gottes vertheidigt werden. Die Apologeten thaten dieß einmal dadurch, daß sie den Satz geltend machten, daß die höchste Majestät jeden Genossen ausschließe,

dann, wie Tertullianus durch die Berufung auf das Zeugniß der Seele, und durch den Schluß von der Harmonie aller Dinge auf die Einheit des Urhebers, welchen Origenes und nach ihm besonders Lactantius und Athanasius vortrugen. Sie behaupteten ferner, wie Athenagoras that, daß, wenn man mehrere Götter annehme, doch immer einer derselben der höchste seyn müsse, oder wenn man sie sich als gleich denke, die einzelnen nur als Theile des höchsten Gottes erschienen. Diesen Beweis wandte Gregorius von Nyssa so, daß das vollkommenste Wesen ohne Mischung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit nothwendig eines seyn müsse, weil mehrere Götter nicht ohne einen Unterschied zu denken seyen, der nur darin bestehen könne, daß der eine größer oder höher als der andere sey. Die höchste Vollkommenheit schließe aber alle Unvollkommenheiten aus. Aehnlich ist die Beweisführung des Boethius, daß Gott von Gott weder der Substanz noch den Accidenzen nach verschieden seyn könne, daß mit der Aufhebung jedes Unterschiedes auch die Vielheit wegfalle und nur die Einheit bleibe, und daß, da im wahren Begriffe Gottes liege, daß er das höchste Gut sey, Gott nothwendig einer seyn müsse, weil mehrere zugleich nicht das höchste Gut seyn könnten. Häufig bezogen sich die Apologeten auch darauf, daß heidnische Philosophen und Dichter längst die Einheit Gottes gelehrt hätten.

Wie den Polytheismus, so bestritten die Väter auch den gnostischen und manichäischen Dualismus. Ihre Gründe gegen denselben lassen sich alle darauf zurückführen, daß sie es für unmöglich erklären, zwei absolute Principien, die einander entgegengesetzt wären, zu denken, und daß sie, der platonischen Lehre gemäß, das Böse durchaus bloß in die Negation setzten und es als Nichtseyendes im Gegensatze des Guten als des allein Seyenden darstellten. So wandte Tertullianus gegen den Dualismus des Marcion ein, daß, wenn zwei Götter seyen, auf diese beiden nicht das Merkmal des höchsten Gottes passe, und daß, wenn mehrere

einander gleiche Götter seyen, keiner der höchste Gott seyn, also keiner den nothwendigen Begriff Gottes haben könne. Dieser Begriff von Gott schließe das Daseyn eines zweiten aus, und wenn man zwei Götter annehme, so hindre nichts, auch mehrere anzunehmen.

Gegen den manichäischen Dualismus bemerkte Athanasius, daß, wenn ein böser und ein guter Gott wäre, das Böse gegen den Willen des guten und das Gute gegen den Willen des Bösen geschehen müsse, und daß also beide unmächtig seyn würden, weil jeder vieles gegen seinen Willen geschehen lassen müsse. Wenn der böse Gott die Welt geschaffen habe, so frage sich, was der gute Gott hervorgebracht habe, und wenn dieser nichts hervorgebracht habe, so sey unmöglich zu erkennen, daß er gut sey, weil sich dieses eben nur nach den Hervorbringungen bestimmen lasse. Zwei entgegengesetzte Wesen könnten unmöglich beisammen seyn, weil eines das andre zerstören würde, und da sie auch nicht in einander seyn könnten, so sey man bei der Annahme zweier solcher Wesen gezwungen, ein drittes Wesen anzunehmen, welches die beiden aus einander hielte, und gleichfalls Gott seyn würde.

Der ausgezeichnete Bestreiter des Manichäismus, Titus von Bostra, wies auf die Unmöglichkeit hin, die nothwendigen Eigenschaften Gottes, Uneingeschränktheit und Allgegenwart, bei zwei Urwesen, deren eines das andre beschränke, zu denken. Der Begriff eines Grundwesens, das vor allen Dingen sey, schließe nothwendig die Einheit in sich. Da die manichäischen Urwesen aber auch nicht vollkommen entgegengesetzt, sondern beide lebende Wesen und ursprungslos seyen, so müsse nothwendig, wenn das eine Wahrheit und Unsterblichkeit sey, das andre Lüge und Sterblichkeit und als sterblich kein Grundwesen seyn. Mit denselben Gründen bestritten Didymus, Gregorius von Nyssa und Cyrillus von Jerusalem die Lehre von zwei Grundwesen, und auch der Hauptgegner der Manichäer, Augustinus, bekämpfte sie vornemlich von dem Satze aus, daß alles

Seyende gut, und das Nichtseyende allein das Böse, Gott aber als das absolut Seyende auch der Inbegriff alles Guten sey.

Die Erklärung, welche der Aristoteliker Philoponus von der Dreieinigkeit gab, zog ihm den Vorwurf zu, daß er Viergötterei lehre, und man hieß seine Anhänger deshalb Tetraditen. Er hatte gelehrt, daß nur ein Gott in drei Personen, daß jede dieser drei Personen wahrer Gott sey, und daß sie einander vollkommen gleich seyen, daß man sie aber nicht bloß Personen und Hypostasen, sondern auch Wesenheiten und Naturen heißen könne, ohne daß man damit drei Gottheiten oder drei Götter annehme. Ihre Einheit aber sey nur eine Gattungseinheit, nur eine specifische Identität, keine Zahleneinheit; sie seyen drei Individuen, drei Dinge einer Gattung und verhielten sich zur göttlichen Natur, wie die Einzelwesen zu ihrer Gattung, wie der einzelne Mensch z. E. zur Menschheit. Folgerte man nun daraus, daß er auch der Gottheit als Gattungsbegriff ein eignes Bestehen (ὑπαρξιν) zuschreibe, so konnte man ihm Schuld geben, daß er vier Götter (die Gottheit und drei Personen) lehre, und dieß erklärt den Namen Tetraditen.

Gegen die Muhammedaner mußten sich die Christen von dem Vorwurfe reinigen, daß ihre Trinitätslehre Vielgötterei sey. Johannes von Damaskus hat die Vertheidigung der Christen gegen diesen Vorwurf der Muhammedaner geführt.

3. Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

Die Bestimmungen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes giengen von dem im A. und N. T. enthaltenen Schilderungen Gottes aus, und erhielten Erläuterungen durch die Herübernahme der philosophischen Bestimmungen,

welche in den zu den verschiedenen Zeiten von den Kirchenlehrern benützten philosophischen Systemen über Wesen und Eigenschaften Gottes gegeben sind. Der Begriff Gottes ist in den biblischen Schriften vorausgesetzt. Gott ist im A. T. der Volksgott der Israeliten, dessen Namen von seiner Macht und von seinen Eigenschaften hergenommen sind. Sein Hauptname ist im A. T. Jehovah, im N. T. erscheint er vorzugsweise als Vater Jesu Christi. Der überweltliche und unbegreifliche Gott des A. T. offenbart sich in Erscheinungen, und in menschlicher Gestalt, immer in besondrer Beziehung auf das jüdische Volk; im N. T. wird der unbegreifliche und unsichtbare Gott, dessen geheime Rathschlüsse durch den Geist offenbar werden sollen, in Jesu sichtbar. Das A. T. beschreibt die Eigenschaften Gottes mit Ausdrücken, welche von menschlichen Verhältnissen hergenommen sind, mit besonderer Beziehung auf die Israeliten, an deren Stelle im N. T. die ganze Menschheit tritt. Im A. T. fließet die Erkenntniß Gottes aus der Offenbarung und aus der Betrachtung der Natur in Beziehung auf Gott, im N. T. aus dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott und der Verwandtschaft mit ihm, welches sich im Gemüthe des Menschen findet, und aus der Betrachtung des Weltganges (Apg. 15, 22 — 28.).

Gott ist, so lehren A. und N. T., ewig, allmächtig und allgegenwärtig; er ist allwissend und allweise und zeigt dieß in der Regierung der Welt und in der Sendung Christi; er ist gerecht, heilig, allgütig und beständig.

Die Kirchenlehrer benützten für die genauere Bestimmung des Wesens und der Eigenschaften Gottes vorzugsweise platonische Gedanken, und sie sahen sich auch hier besonders auf Philo gewiesen, der von den platonischen Ansichten zur genaueren Bestimmung des alttestamentlichen Gottesbegriffes bereits umfassenden Gebrauch gemacht hatte. Er bezeichnete demzufolge Gott als das Seyende, Absolute, Selbstgenügsame, das vor und nach der Weltschöpfung sich ganz gleich verhalte, als das Unveränderliche, dem alles

angehört. Als Absolutes ist Gott bei Philo Jehovah, die Namen Gott und Herr bezeichnen das Verhältniß Gottes zur Welt und seine Macht, θεός insbesondere den höchsten Gott und ὁ θεός den Logos. Gott ist die Gesammtintelligenz, das Ursächliche, das wirksame Ursächliche, der Ungezeugte, der Unsterbliche, der Ewige, der Allschöpfer, der Allbeglücker, der König der Könige, der Gott der Götter. Seinem innern Wesen nach ist er eine intelligible, unkörperliche, unsichtbare Natur, das allgemeinste aller Wesen, Gutes, Schönheit und Weisheit an sich, ja über Gutes, Schönes und Weises erhaben, das Eine, die Freiheit selbst, und unendlich glücklich. Seiner würdige Symbole sind das Licht und die menschliche Seele; er ist das Urlicht, und alle seine Prädicate sind durch Abstraction von den Schranken des Endlichen entstanden. Gott ist die erste Ursache aller Dinge, allmächtig und unaufhörlich wirkend. In ihm ist keine Zeit, alles Thun der Creatur hat seinen Ursprung in ihm, er ist allgegenwärtig (nicht im räumlichen Sinne), und umfaßt alles, er ist die Gränze des Himmels und thront über dem Aether und über allen Engeln. Als unbeschränkt von Raum und Zeit ist er allwissend und eben deshalb auch unwandelbar. Er ist die Heiligkeit und Reinheit selbst, hat die Welt aus Liebe und Güte geschaffen, und erhält alles mit seiner liebenden Macht. Durch seine Güte hält er die Welt zusammen, und ist selbst die Harmonie der Welt. Alles geistige und leibliche Gute der Welt ist das Geschenk seiner Gnade, welche die ganze Welt nicht fassen kann. Ohne seine Güte würde die Welt vergehen. Sich selbst etwas Gutes zuschreiben ist Sünde, denn alles Gute kömmt von Gott selbst, das Böse (das Unglück) schickt er durch niedere Götter, durch Kräfte und Engel. Als absolutes Wesen steht er in keiner Beziehung zum Endlichen, seine Seligkeit und Reinheit erlaubt ihm nicht, die unreine Welt zu berühren, und deshalb ist Gott unbegreiflich.

Diese Unbegreiflichkeit Gottes hoben die Väter besonders hervor, und setzten sie in Beziehung zu seiner Namen-

losigkeit, welche Justinus daraus erklärt, daß derjenige, welcher Gott einen Namen gegeben haben sollte, älter als Gott hätte seyn müssen, Minucius Felix, Cyprianus und Lactantius aber daraus, daß Namen bloß dazu bestimmt seyen Dinge gleicher Art von einander zu unterscheiden, Gott also, da er ein einziges Wesen sey, keines Namens bedürfe. Clemens von Alexandrien, Theophilus und Novatianus leiten die Namenlosigkeit Gottes davon her, daß kein Name die Erhabenheit Gottes auszusprechen vermögend sey. Origenes bemerkt gegen Celsus, daß Gott nur in dem Sinne namenlos sey, daß seine Eigenschaften weder durch unsre Worte, noch durch unsre Gedanken vollkommen ausgedrückt werden könnten, und denselben Grund der Namenlosigkeit Gottes geben Gregorius von Nazianzus, Augustinus und der Areopagite Dionysius an. Der letztere geht in seiner Schrift von den göttlichen Namen alle Epitheta, welche Gott in der Schrift beigelegt werden durch, und führt sie auf seinen (platonischen) Begriff von Gott zurück. Durch den Namen Gottes, bemerken Gregorius von Nazianzus und von Nyssa, Cyrillus von Alexandrien, Basilius der Große und Chrysostomus, werde bloß ein Verhältniß ausgedrückt, und Augustinus behauptete, daß der Name Gottes bloß deswegen gebraucht werde, um durch den Laut desselben den Gedanken an das höchste Wesen zu erwecken.

Wie der Idee der Namenlosigkeit Gottes, so liegt auch fast allen Schilderungen, welche die Väter von der Natur Gottes geben, der platonische Gedanke zu Grunde, daß Gott über alles Wesen erhaben sey, und daß deshalb von den Ausdrücken, welche wir zur Bezeichnung endlicher Wesen anwenden, keiner auf Gott passe. So findet es sich bei den platonisirenden Apologeten, bei Justinus, der Gott als den Urgrund aller Wesen, als unsichtbar und urgut darstellt, bei Theophilus von Antiochien, der alle Worte, mit welchen wir das Wesen Gottes bezeichnen (Licht, Weisheit, Geist) nur für annähernde nicht für eigentliche Bezeichnungen desselben erkennt, bei Clemens von Alexandrien, der ihn als

über allen Begriff und selbst über die Einheit erhaben erklärt, und bloß eine negative Erkenntniß seines Wesens zugiebt. Auch Origenes und Novatianus bezeichnen ihn als überwesentlich, Cyrillus von Jerusalem, Hilarius, Gregorius von Nazianzus und Basilius der Große halten die Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes fest, und behaupten, daß der Mensch nur eine seiner Beschränktheit angemessene Erkenntniß von Gott erlangen könne. Diese Väter fanden es bedenklich, Gott eine Wesenheit (οὐσία) zuzuschreiben, weil er über alle Wesenheit erhaben sey. Augustinus zog den Ausdruck essentia dem Ausdrucke substantia vor, und der Areopagite Dionysius schrieb Gott das Nichtseyn zu, weil er über alle Bejahung und Verneinung erhaben sey. Johannes von Damascus hat dieselbe Ansicht von der Unbegreiflichkeit Gottes wie die früheren Väter.

Der fast allgemein angenommenen Behauptung von der Unbegreiflichkeit Gottes widersprachen die Arianer Aëtius und Eunomius, indem sie das Wesen Gottes für begreiflich und erkennbar erklärten, weil man im entgegengesetzten Falle einen unbekannten Gott verehren würde. Sie forderten vor allen einen bestimmten Begriff von Gott, von welchem bei allen weiteren Bestimmungen über diesen Gegenstand ausgegangen werden müsse.

Auch die Frage über die Körperlichkeit Gottes kam zur Sprache, und einige Väter beantworteten sie bejahend. Origenes sagt in der Vorrede zu seinem Werke de principiis, daß die allgemeine Kirchenlehre es nicht bestimmt habe, ob und wiefern man Gott einen Körper zuschreiben dürfe. Die Lehrer konnten also die anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke der biblischen Schriften in verschiednem Sinne deuten, ohne geradezu gegen die Kirchenlehre zu verstoßen. So hat der Bischof Melito von Sardes Gott eine körperliche Gestalt zugeschrieben, wie Origenes (Sel. in Gen.) ausdrücklich bemerkt; Tertullianus hat nur das Nichtseyende als unkörperlich gelten lassen und alles Seyende für körperlich erklärt. Er gab zu, daß Gott ein Geist sey, aber

er erklärte spiritus als corpus sui generis in sua effigie (Prax. 7.). Novatianus läßt Gott in seiner körperlichen Ausdehnung über die ganze Welt verbreitet, und ganz Auge, ganz Ohr, ganz Hand und ganz Fuß seyn.

Diesen Behauptungen entgegen hat Tatianus und haben besonders die alexandrinischen Lehrer die Annahme einer Körperlichkeit Gottes aufs stärkste bekämpft und seine Geistigkeit vertheidigt. Sie verwarfen die Ansicht, nach welcher Gott als der Ort (τόπος) der Welt, als dasjenige worin die Welt sey, gedacht wurde (welche unter andern Theophilus von Antiochien ausgesprochen hatte); weil Gott über Zeit und Raum erhaben sey. Sie verwarfen auch die Ansicht der Stoiker, daß Gott durch die ganze Welt ausgebreitet sey, und machten dagegen die Idee von der Kraft Gottes geltend. Eigentliche Anthropomorphiten waren die Audäaner, deren Stifter, der Syrer Audäus oder Audius (Udo), im vierten Jahrhunderte lehrte, daß das Ebenbild Gottes im Körper des Menschen sey, weil in der heiligen Schrift Gott menschliche Glieder beigelegt werden.

Die Kirchenlehrer bekämpften diese anthropomorphitischen Ansichten überhaupt einmal dadurch, daß sie die biblischen Stellen, welche zu ihrer Rechtfertigung angeführt wurden, erklärten, und führten dann aus dem Wesen Gottes und durch Folgerungen Beweise gegen die Anthropomorphiten. So bewies Gregorius von Nazianzus die Nichtkörperlichkeit Gottes durch den Satz, daß ein Körper seiner Natur nach an einem bestimmten Orte seyn müsse, Gott aber seinem Wesen nach allenthalben sey. Augustinus schloß die Einfachheit Gottes aus seiner Unveränderlichkeit und Cyrillus von Alexandrien aus dem allgemein angenommenen Satze, daß Gott der Grund aller Dinge und daß vor ihm nichts gewesen sey, woraus er hätte zusammengesetzt werden können.

Die Eigenschaften Gottes, Weisheit, Ewigkeit, Güte, Heiligkeit schildern die Väter an vielen Stellen. Dabei kam die Frage zur Untersuchung, wie das Vorherwissen Gottes mit der Freiheit des Menschen zu vereinigen sey. Origenes

beantwortete diese Frage dadurch, daß er nicht das Vorherwissen Gottes als die Ursache dessen, was erfolge, sondern daß etwas erfolgen werde, als die Ursache des göttlichen Vorhersehens bestimmte. Dieß führte auf Gottes Allwissenheit und Allmacht, welche Origenes in einem beschränkten Sinne nahm, indem er behauptete, Gott habe nur so viele vernünftige Wesen geschaffen, als er zu schaffen vermocht hätte. Gottes Macht sey beschränkt, denn wenn sie unendlich wäre, so würde Gott sie selbst nicht kennen. Er habe nur so viele Wesen geschaffen, als er zu regieren vermochte, und nur so viel Materie, als er zu ordnen im Stande war. Gott heiße allmächtig und allwissend, nicht, weil in ihm eine absolute Unendlichkeit der Macht und des Verstandes sey, sondern weil er alles Wirkliche, alles Vorhandene kenne und beherrsche.

Güte und Strafgerechtigkeit Gottes suchten die Alexandriner dadurch zu vereinigen, daß sie die Strafen als Besserungsmittel darstellten. Tertullianus hatte dagegen die Strafgerechtigkeit als eine natürliche Folge seines Verhältnisses zum Bösen erklärt, und Lactantius behauptete, daß Gott das Böse hassen müsse, weil er das Gute liebt.

Die Ewigkeit wurde als Anfangs und Endlosigkeit erklärt, in welcher weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern bloß Gegenwart zu denken sey, weil die Zeit erst mit Erschaffung der Welt ihren Anfang genommen habe. Zur Vollkommenheit Gottes gehöre nothwendig auch seine Unveränderlichkeit, welche daraus erhelle, daß Gott aus sich selbst ist. Gott ist durch keinen Raum eingeschränkt, sondern überall ganz, wie die Seele im Körper, behauptete Hilarius. Daß Gott alles durchdringe und alles erfülle, wird von den Kirchenvätern (nach Jerem. 23, 24.) häufig ausgeführt.

Nach Athanasius ist Gott in allen Dingen nach seiner Güte und Macht, und ausser allen Dingen nach seiner Natur. Augustinus will, daß man sage, alle Dinge sind in Gott, nicht Gott in allen Dingen. Die origenianische

Begränzung der Allmacht Gottes wurde später allgemein verworfen, und Justinianus verdammte sie ausdrücklich. Daß Gott das Böse und seiner Natur Widerstrebende nicht thun könne, hebe seine Allmacht nicht auf, sondern mache sie erst vollkommen. Gottes Kenntniß ist eine ganz andre als die menschliche. Jene ist unveränderlich und schaut alles auf einmal, sie kommt Gott nicht von aussen, sondern ist in ihm; er ist die Weisheit selbst, die Weisheit ist nicht eine Eigenschaft Gottes.

Die Frage, wie Gottes Allwissenheit sich mit der menschlichen Freiheit vereinigen lasse, suchte Augustinus folgendermassen zu beantworten. Alle Veränderungen in der Welt haben Ursachen. Der freie Wille gehört mit zu diesen Ursachen. Unser Wille vermag so viel, als Gott will und vorherweiß. Gott hat vorausgesehen, daß der Mensch aus freiem Willen so und nicht anders handeln werde, eben so wie auch ein Mensch von dem andern voraus wissen kann, daß derselbe aus freiem Willen so und nicht anders handeln werde, ohne daß dadurch die Freiheit des Handelnden aufgehoben würde. Es gebe eine doppelte Nothwendigkeit, die absolute (z. E. die Nothwendigkeit zu sterben) und die relative, wodurch etwas auf eine bestimmte Weise seyn und geschehen muß. Diese letztere sey die Nothwendigkeit, von welcher in Bezug auf den freien Willen gesprochen werde. Bei Gott sey kein Vorherwissen und keine Zukunft, sondern lauter Gegenwart. Gegen diese Sätze Augustins hat Boethius bemerkt, daß das göttliche Vorherwissen doch einen unfehlbaren Erfolg mit sich führe, und also die Handlungen immer nothwendig mache, und daß Augustin durch diese Sätze das Vorherwissen Gottes als abhängig von den Dingen ausser ihm vorstelle.

Chrysostomus zuerst behauptete den vorhergehenden und den nachfolgenden Willen Gottes, jenen der da will, daß die, welche gesündiget haben, nicht verloren gehen sollen, diesen der will daß diejenigen, welche böse werden, verlo-

ren gehen, weil nicht die Nothwendigkeit, sondern der Wille sie strafe.

Diese Behauptungen und Beweise lassen sich sämmtlich auf aristotelische und neuplatonische Sätze zurückführen, und sind insofern nicht eigenthümlich christlich. Aristoteles beweiset das Daseyn Gottes aus der Nothwendigkeit eines ersten Bewegenden, das nicht wieder von einem andern bewegt werden kann, und schließt aus der nothwendigen Ewigkeit der Bewegung überhaupt auf die Ewigkeit des ersten Bewegenden, welches immateriell, theillos, immer auf dieselbe Weise wirkend, die vollkommenste Intelligenz, der letzte Grund und Zweck alles Seyenden, und als das Erste auch das Vollkommenste, körperlos, unveränderlich und im höchsten Grade selig ist. Die neuplatonische Philosophie setzt dieses Erste als das Eine, als das Urseyn, welches über Vernunft und Idee und Objectives erhaben ist, und als das Princip aller Dinge, als das Gute und Erste, als das Uebervernünftige, in dem die Möglichkeit aller Dinge liegt, nicht durch Denken, sondern durch gegenwärtiges Anschauen erkannt wird, nicht eine Zahleinheit oder ein Punct, sondern unendlich und von unermeßlicher Macht, reines Seyn ohne alles accidens, allgenugsam, Quelle und Anfang von allem Seyenden ist.

Diese Resultate philosophischer Untersuchungen, welche ihnen durch ihre philosophischen Studien bekannt geworden waren, konnten die Kirchenlehrer um so unbedenklicher aufnehmen, da sie mit den deutlichsten Sätzen der heil. Schrift stimmten. Sie nahmen sie auf, ohne sie auf dem Standpunkte der natürlichen Theologie weiter zu entwickeln, als sie dieselben in dem philosophischen Systeme vorgefunden hatten; sie machten Gebrauch von denselben, weil sie den biblischen Lehren nicht nur nicht widersprachen, sondern zu deren Erläuterung beitrugen. Insofern ist dann wohl eine Anwendung des philosophischen Denkens auch auf diese biblischen Sätze wahrzunehmen, aber es ist kein stufenweises Fortschreiten in der Entwicklung dieser Sätze nachzuweisen,

weil sich die Kirchenlehrer, abgesehen von der tieferen Begründung, welche diese Sätze durch die Dreieinigkeitslehre erhielten, auf die einfache Herübernahme vorhandener philosophischer Beweisarten von Gottes Daseyn und Eigenschaften beschränkten. Wichtig wurde diese Herübernahme für die Entwicklung christlicher Dogmen erst dadurch, daß der philosophischen Systemen entnommene Gottesbegriff an die Spitze christlicher Lehrentwicklungen gestellt und die Deduction der Dreieinigkeit aus ihm versucht wurde.

Dieß führt zur Lehre von der Dreieinigkeit.

4. Von der Dreieinigkeit.

Vater, Sohn und heiliger Geist.

a. Die Dreieinigkeit.

Es ist bereits im dritten Kapitel vorgetragen worden, welchen Gang die Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit vornemlich durch die Bekämpfung der Gegensätze, welche von den Ebioniten an sich aufthaten, genommen habe. Das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntniß enthält den vollständigen Ausdruck der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, welche hervorgegangen ist aus der Ausscheidung der antitrinitarischen Behauptungen der Ebioniten und Gnostiker, der Samosatener und Photinianer, welche die Dreieinigkeit geradezu läugneten, und aus dem Kampfe gegen die Sabellianer, welche den Unterschied der Personen in der Dreieinigkeit aufhoben, gegen die Arianer, welche die Personen einander subordinirten, und gegen die angeblich tritheitische Lehre des Philoponus. Es ist bereits gezeigt worden, wie die sogenannte platonische Trinität in den Formen, welche die Platoniker, besonders Philo und Plotinus, ihr gegeben hatten, sich zu der Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre verhielt, und wie die Kirchenlehrer, insbesondere die alexandrinischen und vor allen Origenes die Entwicklung dieser Lehre förderten.

Die Väter waren überzeugt, daß die Trinität auch im A. T. in denjenigen Stellen gelehrt werde, welche entweder auf eine Mehrheit in Gott hindeuten (4 Mos. 6, 24 — 26. Jes. 6, 3. Ps. 33, 6. 45, 8. 1 Mos. 16, 10. 13. 19, 24. Jerem. 23, 5. 6. 33, 15. 16.) oder vom Sohne (Ps. 2, 7. 110, 3. Mich. 5, 1. Jes. 42, 1. Sprüchw. 30, 4.) oder vom heil. Geiste (Jes. 32, 15. 42, 2. 44, 3. 11, 2. 48, 16. 63, 10. Ezech. 39, 29. Joel. 3, 1.) handeln, und wandten besonders auch Stellen der apocryphischen Bücher des A. T. (Weish. 2, 1. 2c. 7, 25. 1, 6. 7, 3. 22. 9, 4. 10. 11. Sir. 51, 10. 17. 3.) für den Beweis der Trinität an.

Die Entwicklung der Dreieinigkeitslehre schloß sich an diejenigen Worte an, welche die verschiednen, dabei zur Sprache kommenden Begriffe bezeichnen (*οὐσία*, *ὑπόςασις*, *φύσις*, *ὁμοούσιος*, *τρίας*, trinitas.). Die Betrachtung des verschiedenen Gebrauchs dieser Worte ist für das Verständniß dieser Entwicklung von großer Bedeutung.

Bei den Lehrern vor der Synode von Nicäa wurden die Worte *φύσις* und *οὐσία* ohne genauere Bestimmung in der Bedeutung von Substanz, Existenz, gebraucht, zuweilen auch gleichbedeutend genommen, so daß Vater und Sohn zwei *οὐσίαι* oder zwei *φύσεις* genannt wurden. Nach der Synode von Nicäa bezeichnete man mit dem Worte *οὐσία* die wirkliche Existenz, wie z. E. Athanasius die *οὐσία* des Sohnes als ein Erzeugniß der väterlichen *οὐσία* darstellte, um dadurch den Irrthum von dem Entstehen des Sohnes aus dem Willen des Vaters zu beseitigen. Die zweite Synode von Sirmium erklärte sich (357) gegen den Gebrauch dieses Wortes, die Synode von Ancyra (um 358) nahm es im Gegensatze gegen die Samosatener in der Bedeutung einer selbstständigen Person, weil Paul von Samosata dem Sohne die *οὐσία* als persönliche Existenz abgesprochen hatte. Nach dieser Zeit blieb dem Worte *οὐσία* fortwährend die bestimmte Bedeutung von Substanz, Wesen.

Die Worte ὑπόστασις und ὑποστῆναι wurden von den vornicänischen Lehrern nicht bloß in der Bedeutung von Subsistenz und subsistiren, sondern auch in der Bedeutung von zur Subsistenz bringen gebraucht. Das Glaubensbekenntniß von Nicäa setzte οὐσία und ὑπόστασις als gleichbedeutend, und schon Origenes hatte im Gegensatz von Sabellius von drei Hypostasen gesprochen. Die Synode von Sardica verdammte die arianische Annahme von drei Hypostasen, und erklärte sich für eine Hypostase, und noch Hieronymus nahm οὐσία und ὑπόστασις in vollkommen gleicher Bedeutung. Später gieng man jedoch auf den Sprachgebrauch des Origenes zurück und nahm ὑπόστασις in der Bedeutung von πρόσωπον, da Sabellius drei πρόσωπα, aber nur eine ὑπόστασις angenommen hatte. Einen genauen Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις machte zuerst Basilius d. Gr., indem er οὐσία für den allgemeinen Begriff, ὑπόστασις aber für dasjenige erklärte, was den Einzelnen als Einzelnen unterscheidet. Alle Menschen z. E. sind ὁμοούσιοι, weil sie alle die οὐσία der Menschheit haben, jeder einzelner hat aber seine besondre ὑπόστασις. Von da an galt ὑπόστασις für ganz gleichbedeutend mit πρόσωπον, welches bei Sabellius nur ein besonderes Verhältniß als eine Art der Wirksamkeit bezeichnet hatte.

Auch der Sinn des Wortes φύσις war unbestimmt. Es wurde gewöhnlich für gleichbedeutend mit οὐσία genommen. Die Arianer nahmen zwei οὐσίαι und zwei φύσεις, eine des Vaters und eine des Sohnes an, und Eusebius von Nicomedien bezeichnete den Sohn in Bezug auf seine οὐσία im Verhältniß zum Vater als geschaffen, in Bezug auf seine φύσις aber als unveränderlich und unaussprechlich.

Das Wort ὁμοούσιος, welches Justinus in demselben Sinne, wie Plato (der mit demselben die Gleichwesentlichkeit Gottes und der Menschenseelen bezeichnet) anwandte, indem er Engel und Dämonen ὁμοούσιοι nennt,

vermied man im Streite gegen die Sabellianer, weil es den wirklichen Unterschied der Personen zu beeinträchtigen schien, und die Väter der gegen Paul von Samosata versammelten Synode erklärten es für unangemessen, weil es etwas Theilbares bezeichne und also auch den einzelnen Theilen zukomme. Da die Arianer den Unterschied zwischen Vater und Sohn übertrieben, so machte man gegen sie wieder von dem Worte ὁμοούσιος Gebrauch, und nahm es in das Glaubensbekenntniß von Nicäa auf.

Das Wort τριας findet sich zuerst bei Theophilus v. Ant. (2, 23.). Dieser stellt, indem er von dem vierten Schöpfungstage spricht, die Sonne als Bild Gottes, den Mond als Bild des Menschen dar, und die drei Tage, welche vor der Schöpfung der Himmelslichter hergiengen, als Typen der Dreiheit (τριάδος), Gottes nemlich, seines Logos und der Weisheit. Den vierten Tag nimmt er als ein Bild des lichtbedürftigen Menschen. Justinus berichtet, daß die Christen den wahren Gott (den Schöpfer), den Sohn Gottes in zweiter Stelle, und den prophetischen Geist in dritter Stelle verehrten. Athenagoras bekennt einen ungezeugten, ewigen, unbegreiflichen Gott, der alles durch seinen Logos geordnet hat und erhält, und einen Sohn Gottes, welcher der Logos des Vaters in der Idee und Wirksamkeit ist, und von dem und durch den alles gemacht ist, weil der Vater und der Sohn eines sind, da der Sohn im Vater und der Vater im Sohne durch die Einheit und Kraft des Geistes, der Sohn also der Verstand, der Logos des Vaters ist. Irenäus setzt (1, 10.) den Glauben an einen Gott als Vater und Schöpfer, und an einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der zu unserm Heile Fleisch geworden ist, und an den heiligen Geist, der durch die Propheten die Heilsanstalten und das Zukünftige verkündigt hat, als Glauben der Kirche, und nennt den Sohn und den Geist die Hände Gottes, durch welche er die Welt geschaffen hat.

Das Wort trinitas hat Tertullianus zuerst gebraucht, der Vater, Sohn und Geist als drei unterschiedne Personen (personae distinctae) darstellt. Er war zu dieser Bestimmung durch die Bestreitung des Praxeas veranlaßt worden, dem er Schuld gab, gelehrt zu haben, daß einer und derselbe Vater, Sohn und heiliger Geist sey. Um diese Annahme zu widerlegen, stellte er den Logos als von Gott durch Emanation gezeugt dar, und setzte Vater, Sohn und Geist als drei Personen oder für sich bestehende Subjecte, indem er zugleich behauptete und nachwies, daß dieß die Einheit Gottes nicht aufhebe. Denn das Wort Logos bedeute Vernunft und Wort. Im Anfange sey nur Gott gewesen, aber seine Vernunft (die Weisheit) bei ihm. Da Gott sprach: es werde Licht, so nahm dieses Wort eigne Gestalt an und wurde Sohn. Die Weisheit ist der in Gott befindliche Logos (λ. ἐνδιάθετος), das Wort der aus Gott hervorgetretene Logos (λ. προφορικός.). Da von Gott nichts Leeres kommen kann, so ist auch das Wort kein leerer Schall, sondern ein Wesen (Sprüchw. 8, 45. 1 Mose 1, 26.). Der heilige Geist nimmt die dritte Stufe ein, und hat sein Daseyn vom Vater und vom Sohne.

Diese Ansicht des Tertullianus haben Cyprianus, Novatianus und Lactantius angenommen und fast mit denselben Worten vorgetragen. Cyprianus sagt ausdrücklich, daß Christus durch die Taufformel die Dreieinigkeit andeute, (trinitatem, cujus sacramento gentes baptizarentur) ohne etwas Bestimmtes vom heiligen Geiste anzudeuten. Novatianus äussert sich über den Vater und den Sohn wie Tertullianus und Cyprianus, und deducirt aus den bedeutendsten Stellen, welche in den Propheten und im N. T. vom heiligen Geiste handeln, dessen Eigenschaften, ohne auf seine Persönlichkeit hinzuweisen. Lactantius (Inst. 4, 29.) macht darauf aufmerksam, daß die Annahme eines Gottes, mit dem Glauben an Vater und Sohn vielen unvereinbar geschienen habe, weil sie irr-

thümlich angenommen hätten, daß dadurch ein sterblicher und ein unsterblicher Gott gesetzt werde. Aber Vater und Sohn seyen eben nicht als verschieden und gesondert zu betrachten: der Vater könne ohne den Sohn nicht Vater, der Sohn ohne den Vater nicht gezeugt seyn. Da der Vater den Sohn hervorbringt und der Sohn wird, so haben beide eine Intelligenz (mens), einen Geist (spiritus) und eine Substanz. Der Vater ist gleichsam ein überfließender Quell, der Sohn ein aus ihm abfließender Bach, der Vater Sonne, der Sohn ihr Strahl.

So hatte sich vor der nicänischen Synode die Dreieinigkeitslehre in der lateinischen Kirche ausgebildet. In der griechischen hat für diese Ausbildung in der genannten Zeit Origenes am meisten geleistet. Als die Kirchenlehre giebt er in der Vorrede seines Werkes de principiis folgende Sätze an. Es ist ein Gott, der alles geschaffen und zusammengesetzt und alles aus nichts gemacht hat, der von der ersten Creatur und von der Erschaffung der Welt an der Gott aller Gerechten des A. T. ist, und in den letzten Tagen, wie er durch die Propheten verheißen hatte, unsern Herrn Jesus Christus gesandt hat, der erst Israel und dann nach dem Unglauben des Volkes Israel auch die Heiden rufen sollte. Dieser gerechte und gute Gott, der Vater unsres Herrn Jesu Christi hat das Gesetz und die Propheten und die Evangelien selbst gegeben, und ist der Gott der Apostel und des A. und N. T. Der Jesus Christus selbst, der gekommen ist, ist vor aller Creatur aus dem Vater geboren, hat in der Schöpfung von allem dem Vater gedient (denn durch ihn ist alles geworden) und hat in den letzten Zeiten sich selbst erniedrigt und ist Mensch geworden, da er doch Gott war, und ist als Mensch Gott geblieben, was er war. Er nahm einen Körper an, der unserm Körper ähnlich war, und sich nur durch seine Geburt aus der Jungfrau und dem heiligen Geiste unterschied. Er ist wahrhaft geboren und hat wahrhaft gelitten, nicht zum Scheine, stand wahr-

haft von den Todten auf, wandelte nach der Auferstehung mit seinen Jüngern und fuhr gen Himmel. Der heilige Geist ist an Ehre und Würde dem Vater und dem Sohne gesellt, und es ist nicht bestimmt, ob er geboren oder ungeboren, oder auch ein Sohn Gottes sey, aber aufs gewisseste wird angenommen, daß derselbe Geist alle Heiligen, Propheten und Apostel inspirirt hat.

Auf diese Sätze der Kirchenlehre wandte Origenes seine Untersuchungen, deren Resultate er von der ammonischen Philosophie unterstützt durch Schriftbeweise zu bestätigen versuchte. Diese Resultate sind folgende. Die heilige Trias besteht aus drei göttlichen, selbstständigen Hypostasen, dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, welche alle drei die Gottheit, das göttliche Seyn, gemeinschaftlich haben, das aber im Vater ursprünglich, in dem Sohne und dem Geiste dagegen abgeleitet ist. Deshalb ist der ungezeugte Vater über Sohn und Geist in demselben Grade erhaben, als sie selbst über die andern Wesen erhaben sind. Im Sohne hat sich der Vater zuerst geoffenbart, durch den Sohn theilt er sein ewiges Leben allen andern mit. Da aber der Sohn in Ewigkeit vom Vater gezeugt ist, so ist er geringer als der Vater. Der Sohn hat sich zuerst im heiligen Geiste geoffenbart, und der heilige Geist verhält sich zum Sohne, wie der Sohn sich zum Vater verhält. Die drei Hypostasen sind eines, (dem Wesen nach) nicht einer (der Zahl nach). Der Vater theilt allem Seyenden das Seyn, der Sohn allem Vernünftigen die Vernunft mit. Die Erleuchtung, die Heiligung und Versöhnung geht vom Vater aus, wird durch den Sohn vermittelt und durch den heiligen Geist vollendet. Origenes nahm also in der Dreieinigkeit eine Subordination an, und eine Dreiheit in der Einheit, wegen der vollkommnen Einheit des Willens, aber keine numerische Einheit.

Eine weitere Entwicklung erhielt die Dreieinigkeitslehre durch die bereits besprochene Bekämpfung des Sa-

bellius durch Dionysius von Alexandrien und durch die Bemerkungen, welche Dionysius von Rom gegen die Ansicht des Dionysius von Alexandrien machte. (s. o. S. 99 ꝛc.)

Das Glaubensbekenntniß von Nicäa bestimmte dann zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, einer Wesenheit in drei vollkommensten Hypostasen, drei vollkommenen Personen in der gleichwesentlichen und gleichewigen Trias (*ὁμοουσίῳ καὶ συναϊδίῳ τριάδι*). Die Art der Verbindung der drei Personen zu einem Wesen war in diesem Glaubensbekenntnisse noch nicht bestimmt, und die in demselben enthaltenen Ausdrücke, Gott aus Gott und Licht aus Licht konnten an Emanation denken lassen. Vom heiligen Geiste war nichts näher bestimmt; es hieß bloß: wir glauben an den heiligen Geist. Das constantinopolitanische Glaubensbekenntniß (381) setzte zu den Worten „Schöpfer des Sichtbaren und des Unsichtbaren" noch „des Himmels und der Erde" hinzu; fügte nach „*μονογενῆ*" die Worte „*πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*" ein, ließ das „Gott aus Gott" weg, und sagte in Bezug auf den heiligen Geist: und an den heiligen Geist, den Herrn, den Lebendigmacher, der aus dem Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlichet wird, und der durch die Propheten geredet hat." Das Synodalschreiben dieser Synode setzte noch hinzu, man glaube an die Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, d. h. der einen Gottheit und Kraft und Wesenheit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, welche gleiche Ehre der Würde und gleiche Ewigkeit der Herrschaft in drei vollkommensten Hypostasen oder drei vollkommnen Personen hat, ohne sabellianische Vermischung der drei Hypostasen und Wegnahme ihrer Eigenthümlichkeiten, und ohne eunomianische Theilung der Wesenheit, oder der Natur, oder der Gottheit, wodurch eine spätere, geschaffene Natur von verschiedener Wesenheit zu der ungeschaffenen, gleichwesentlichen und gleichewigen Trias kommt.

Diese nicänisch-constantinopolitanischen Bestimmungen blieben die Grundlage der Dreieinigkeitslehre für alle folgenden Zeiten.

Augustinus bildete diese Lehre im Einzelnen aus und bestimmte sie genauer. Er setzte das Unterscheidende des katholischen Lehrbegriffes in die Annahme, daß der Vater ein andrer, der Sohn ein andrer und der heilige Geist ein andrer (alius non aliud) sey, und daß doch nicht drei Götter seyen, sondern nur ein wahrer und unveränderlicher Gott. Das Eigenthümliche jeder Person liege nicht in der Substanz, sondern in ewigen und unveränderlichen Verhältnissen. Alle Gotteserscheinungen im A. T. schrieb er nicht, wie die vornicänischen Väter, die Gott als absolut unsichtbar setzten, dem Sohne, sondern der ganzen Dreieinigkeit zu, und schloß aus den jede Erscheinung begleitenden Umständen, welche Person in jedem einzelnen Falle erschienen sey. In der Dreieinigkeit sey weder Befehlen noch Gehorchen und auch die Sendung des heiligen Geistes sey eine gemeinsame und unzertrennliche Wirksamkeit der Dreieinigkeit.

Augustin hat zuerst die Zahleneinheit der drei Personen festgestellt, die Annahme jeder Gattungseinheit verworfen, und den Satz von der Einheit Gottes in Gemäßheit der bisherigen Untersuchungen und Bestimmungen über diese Lehre immer von der ganzen Dreieinigkeit verstanden, obwohl er in solchen Stellen, wo er eine Erklärung des Geheimnisses der Dreieinigkeit versucht, unentschieden läßt, ob der heilige Geist die Gottheit (das Gemeinsame) des Vaters und des Sohnes sey, und das Ausgehen des Geistes vom Vater von dem Ausgehen des Sohnes vom Vater als Gegebenseyn vom Gezeugtseyn unterscheidet. Seine Ansichten und Ausdrücke wurden in der lateinischen Kirche herrschend, und ganz in seinem Sinne erklärt Boethius die Einheit und Dreiheit Gottes so, daß er Vater, Sohn und Geist als ein Wesen setzt. Da die drei Personen gleich seyen, so könne nur ein Unterschied in den

Accidenzen seyn, die sich aber in Gott nicht fänden. So sey also in dem göttlichen Wesen keine Mehrheit oder Zahl, sondern wir unterschieden die drei Personen nach ewigen Verhältnissen.

Die gesammte Dreieinigkeitslehre, wie sie sich bis auf Augustinus und durch denselben entwickelt hatte, faßte das sogenannte athanasianische Symbolum zusammen, welches höchst wahrscheinlich während des Streites der Arianer und Orthodoxen in Afrika nach Augustins Tode unter der Herrschaft der Vandalen von Vigilius von Tapsus verfaßt ist. Es lehrt einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit, ohne Vermischung der Personen und ohne Trennung der Substanz. Eine andre Person ist der Vater, eine andre der Sohn, und eine andre der heilige Geist; aber alle drei haben eine Gottheit und gleiche Herrlichkeit und Majestät. Wie der Vater ist, so ist der Sohn und der heilige Geist. Alle drei sind ungeschaffen, unermeßlich, ewig, allmächtig, Gott, Herr, aber es sind nicht drei Ewige ꝛc. sondern nur ein Ewiger ꝛc. Der Vater ist von niemanden gemacht, nicht geschaffen, noch gezeugt, der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht, sondern gezeugt, der heilige Geist ist von dem Vater und dem Sohne, nicht gemacht, nicht gezeugt, sondern ausgehend. Es ist also ein Vater, nicht drei Väter, ein Sohn, nicht drei Söhne, ein heiliger Geist, nicht drei heilige Geister; denn die drei Personen sind gleichewig und gleichvollkommen.

So war denn erst die Homousie des Vaters und des Sohnes festgestellt, dann der heilige Geist beiden gleichgesetzt, und endlich die Zahleneinheit der drei Personen bestimmt und somit die kirchliche Dreieinigkeitslehre in dieser Beziehung vollendet.

b. Der Vater.

Bei den Untersuchungen über die drei Personen mußten die Eigenthümlichkeiten, durch welche jede dieser drei

Personen sich von der andern unterschied, zur Sprache kommen, und es mußte angegeben werden, wodurch der Vater Vater, der Sohn Sohn und der heilige Geist heiliger Geist sey. Man setzte als auszeichnende Merkmale der einzelnen Personen fest, daß der Vater ungezeugt, der Sohn gezeugt sey und der heilige Geist ausgehe; (ἀγεννησία, γεννησία, ἐκπόρευσις) und bestimmte in Beziehung auf den Vater und den Sohn ausdrücklich, daß der Sohn gezeugt (γεννητός) aber nicht geschaffen (γενητός) also ἀγένητος sey, um den Mißverstand der Arianer zu vermeiden, welche den Vater für ἀγένητος erklärend zu dem Schlusse kamen, daß der Sohn γενητός (ein Geschöpf) sey. Eben auch im Gegensatze gegen die Arianer wurde die Vaterschaft des Vaters so bestimmt, daß sie in ganz besondre Beziehung auf den Sohn gesetzt wurde. Gott sey Vater, insofern er einen Sohn habe, nicht insofern er alles überhaupt hervorgebracht habe und allgemeiner Vater sey. Damit hieng die Behauptung der Ewigkeit der Vaterschaft Gottes zusammen. Wenn Gott Vater sey, schloß man, so müsse er es von Ewigkeit her gewesen seyn, weil ausserdem eine in Gott undenkbare Veränderung vorgegangen seyn müßte. Gott müsse von Natur, wie Athanasius es ausdrückte, nicht aus freiem Willen (κατὰ βούλησιν) Vater seyn. Mit dieser Bestimmung war der arianischen Behauptung widersprochen, daß Gott einmal nicht Vater gewesen sey, weil vor aller Zeit der Sohn aus dem freien Willen Gottes hervorgebracht, und durch diese Hervorbringung Gott erst Vater geworden sey; und sie erwies sich besonders nothwendig gegen jene Ansicht, welche durch die Unterscheidung des Sohnes vom Vater die Einheit Gottes gefährdet glaubte und deshalb Vater und Sohn identificirte, und weil sie Leiden, Sterben, Auferstehen, und überhaupt alle Acte des Sohnes dem Vater beilegte, auch mit dem Namen Patripassianismus bezeichnet wurde. Diese irrthümliche Ansicht hat Tertullianus gegen den Praxeas, dem er sie Schuld gab,

auf eine merkwürdige Weise widerlegt. Praxeas hatte in der gewöhnlichen Kirchenlehre seiner Zeit von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater Gefahr für die Einheit Gottes gesehen, und Tertullian stellt diese Besorgniß als ungegründet dar, indem er nachweiset, daß, nach der Kirchenlehre, der Sohn aus der Substanz des Vaters hergeleitet werde, und nichts thue ohne den Willen des Vaters, von dem er alle Gewalt erlangt habe. Die monarchia werde nicht aufgehoben, wenn man sie vom Vater dem Sohne übergeben, und auf diese Weise im Sohne seyn lasse; sie bleibe, auch wenn die Dreieinigkeit angenommen werde, um so mehr, da sie ja dem Vater auch von dem Sohne wiedergegeben werden könne (1 Kor. 15, 24. 28. Ps. 110, 1.). Der Sohn beeinträchtigt die monarchia durchaus nicht. Denn diese monarchia ist heute bei dem Sohne, weil er eben in diesem Verhältnisse ist, in das ihn der Vater gesetzt hat, und wird dem Vater mit diesem Verhältnisse dereinst vom Sohne wiedergegeben werden. Der, der wiedergiebt, und der, der empfängt, müssen nothwendigerweise zwei seyn.

Derselbe Vorwurf, welcher diesen sogenannten Patripassianern gemacht wurde, wiederholte sich gegen die Theopaschiten im sechsten Jahrhunderte (s. o. S. 135.). In Bezug auf dieses Verhältniß ist das von Tertullianus in der eben angeführten Stelle gebrauchte Wort monarchia für die Bezeichnung der Lehre von einem Gotte im Gegensatz gegen Dreigötterei und jüdischen Monotheismus gebräuchlich geworden. So sagt Eusebius (praep. ev. I. S. 8.), daß Christus durch die Lehre von der monarchia die Menschen von der heidnischen Vielgötterei befreit habe; Athanasius setzt (qu. 1. ad Antioch.) die Lehre der Christen von einem Gotte, dem jüdischen Monotheismus und dem heidnischen Polytheismus entgegen, und Basilius der Große zeigt (de sp. s. 18.), wie das Bekenntniß von drei Hypostasen mit dem christlichen Dogma von der Monarchie bestehe.

Wie das Wort monarchia die Einheit Gottes im christlichen Sinne bezeichnete, so wurde das Wort theologia im speciellen Sinne zur Bezeichnung der Lehre von der göttlichen Natur Christi angewandt, da dieses Wort sonst im allgemeinen entweder die Lehre von Gott überhaupt (Theodoret. qu. 1. in Gen.) oder die Lehre von der Dreieinigkeit bezeichnete, in welchem Sinne es Gregorius von Nazianzus (or. 1.) dem Atheismus, dem Judaismus und dem Polytheismus entgegensetzt. Athanasius bemerkt gegen die Arianer (or. 2. c. Ar.), daß wenn, wie sie lehrten, der Logos nicht ewig beim Vater war, auch die Trias nicht ewig seyn könne, sondern erst nach der Monas durch Hinzufügen entstanden seyn müsse, so daß dann erst im Laufe der Zeit die Erkenntniß der theologia entstanden wäre. Gregorius von Nyssa sagt (or. 4. c. Anom.), daß das Evangelium Johannis das Geheimniß der theologia predige, und Eusebius (h. e. 3, 24.), daß dieses Evangelium von der theologia anfange.

Diesem Worte theologia wurde öfters das Wort oeconomia entgegengesetzt, so daß jenes die göttliche Natur in Christo, dieses die menschliche bezeichnete. In diesem Sinne sagt Chrysostomus, daß die drei ersten Evangelien mit der Klarheit des Blitzes die oeconomia gelehrt, das Evangelium des Johannes aber mit der Kraft des Donners die theologia vorgetragen habe.

c. Der Sohn.

Es ist im dritten Kapitel vorgetragen worden, wie die Lehre von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater sich im Gegensatze gegen einseitige und irrige Auffassungen entwickelt und wie in Folge dieser Entwicklungen die Kirchenlehre von der Homousie des Sohnes sich gestaltet hat. Dieses Verhältniß war im N. T., besonders im Anfange des Evangeliums Johannis so bestimmt ausgesprochen und die Gottheit des Sohnes so deutlich gelehrt

worden, daß der Glaube an diese Gottheit in der Kirche nicht fehlen konnte. Auch handelte es sich, wie gezeigt worden ist, bei der Bekämpfung der aus der Kirche selbst hervorgehenden Ansichten nicht um den Beweis von Jesu Gottheit, sondern nur um die genauere Bestimmung seiner Gottheit zu der Gottheit des Vaters, und gegen die verschiednen Monarchianer mußte nur gezeigt werden, daß die aus der richtigen Erklärung der auf diese Lehre bezüglichen Schriftstellen hervorgehende Ansicht von der Gottheit des Sohnes, weder zum jüdischen Monotheismus noch zum heidnischen Polytheismus führe. Eine genaue dogmatische Fassung dieses Verhältnisses ergab sich erst im Laufe der Untersuchungen, aber das Wesentliche der Lehre, die Ueberzeugung, daß Christus der Sohn Gottes und Gott sey, war von den ältesten Zeiten im Glauben der Kirche enthalten, und findet sich bei den ältesten Schriftstellern der Kirche. Wir finden sie schon bei den sogenannten apostolischen Vätern, welche dem Ende des ersten und den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts angehören. Der erste dieser Schriftsteller, Barnabas, heißt Jesum den Herrn der Welt, zu dem Gott bei der Schöpfung gesagt hat: Lasset uns Menschen machen. Dieser Jesus hat den Propheten die Gabe verliehen, auf ihn zu weissagen, und er hat diese Weissagungen wahr gemacht, indem er im Fleische erschien, Israel lehrte und große Wunder that. Er zeigte durch das alles, daß er Gott angehöre (daß er Gottes, θεοῦ, sey); er mußte im Fleische erscheinen, weil wir ihn nur als Menschen, nicht als Gott an sich sehen konnten. In diesen Aeusserungen liegt der vollständige Glaube an den Sohn Gottes, der Gott ist. Denselben drückt Hermas aus, wenn er den Sohn als den bezeichnet, der älter als alle Creatur ist, und durch dessen Namen die ganze Welt erhalten wird. Clemens von Rom nennt den Herrn Jesus Christus, durch den die Gnade Gottes erfüllet und der das Scepter der Herrlichkeit Gottes ist. Er kennt

nur einen Gott, einen Christus, einen heiligen Geist, und fordert in seinem zweiten Briefe den Glauben an Jesum als Gott und als Richter der Lebendigen und der Todten. Bei Ignatius heißt Jesus Christus unser Gott, der einzige fleischliche und geistige Arzt, der gezeugt und ungezeugt ist, der fleischgewordene Gott, der im unsterblichen wahren Leben sowohl aus der Maria als aus Gott ist, Menschensohn und Gottessohn, der Eingeborne, der vor den Aeonen beim Vater war, und am Ende erschien, dem Vater geeint und höher als alle Dinge, durch welchen, als seinen Sohn, der eine Gott sich offenbart hat, welcher Sohn sein ewiger Logos ist, und dem Fleische nach ihm unterthan, überzeitlich, zeitlos, unsichtbar, um unsertwillen sichtbar geworden. Bei Polycarpus ist Christus unser Herr und Heiland, der Sohn Gottes des Vaters, und ewiger Hoherpriester.

Dieselbe Ueberzeugung von der Gottheit des Sohnes findet sich bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts. Christus heißt in der Rede des Justinus an die Hellenen, das göttliche Wort, der unvergängliche König, der uns immerwährend vorstehende Logos. Der Logos hat, nach dessen erster Apologie, unter dem Namen Christi Menschengestalt angenommen, er ist der Sohn des höchsten Gottes, der königlichste und gerechteste Regent nach dem Gotte, der ihn gezeugt hat, selbst Gott in zweiter Stelle, das erste Erzeugniß Gottes, ohne Vermischung geboren, allein Sohn und Logos Gottes, Gottes Erstgeborner und Kraft und nach Gottes Willen Mensch geworden. Nach der zweiten Apologie heißt der Logos allein eigentlich Sohn, war vor den Geschöpfen bei Gott und wurde gezeugt, als Gott von Anfang alles durch ihn schuf und ordnete. Er ist die Kraft des unaussprechlichen Vaters. Sehr bestimmt schildert Tatianus das Verhältniß des Logos zum Vater. Gott, sagte er, war im Anfang, die Kraft des Logos aber war der Anfang. Denn der Herr von allen ist selbst die Substanz (ὑπόσασις)

des All, und war vor der Schöpfung allein. Insofern er alle Kraft war, und die Hypostasis alles Sichtbaren und Unsichtbaren, war alles mit ihm durch vernünftige Kraft. (λογικὴ δύναμις.) Durch den Willen seiner Einfachheit entsprang der Logos, und dieser gieng nicht ins Leere, er wurde das erstgeborne Werk des Vaters. Diesen kennen wir als den Anfang der Welt, und er wurde durch Theilung, nicht durch Trennung, ohne das, von dem er genommen war, kleiner zu machen. Wie ein Licht am andern angezündet dieses nicht kleiner macht, so hat auch der Logos den Vater, der ihn zeugte und aus dessen Kraft er hervorgieng, nicht ἄλογος gemacht. Er der himmlische Logos ist Geist geworden vom Vater, und Logos aus der vernünftigen (λογικὴ) Kraft. Das ὄν ist unvergleichbar; der vollkommene Gott ist unfleischlich.

Bei Athenagoras ist der Sohn Gottes der Logos des Vaters in Idee und Wirksamkeit, denn von ihm und durch ihn ist alles geworden, weil der Vater und der Sohn eins sind, der Sohn im Vater und der Vater im Sohne durch Einheit und Kraft des Geistes. Der Sohn Gottes ist Intelligenz (νοῦς) und Logos des Vaters, dessen erstes Erzeugniß er ist, nicht geworden, denn Gott ist ewige Intelligenz und hatte als solche da er ewig vernünftig ist (λογικός) den Logos stets in sich, sondern er ist hervorgegangen, um Idee und Wirksamkeit alles Materiellen zu seyn. Alles ist dem einen Gotte und dem von ihm kommenden Sohne Logos, der als ungetheilt gedacht ist, unterworfen. Vater, Sohn und Geist sind der Kraft nach geeint, die letzteren Abfluß vom Vater, wie Licht vom Feuer. Nach Theophilus hatte Gott den λόγος ἐνδιάθετος in seinem Innern, zeugte ihn nach seiner Weisheit vor allem, und nahm ihn zum Gehülfen bei der Schöpfung des All, das er durch ihn machte. Dieser Logos herrscht über alles und heißt deshalb ἀρχή, und ist als Geist, Weisheit und Kraft Gottes auf die Propheten herabgestiegen. Er ist nicht ein Sohn Gottes nach menschlicher Weise, sondern der ἐνδιάθετος im Herzen Gottes, Gottes Intelligenz

(νοῦς) und Verstand (φρόνησις), und da Gott schaffen wollte, wurde dieser Logos προφορικός, ohne daß Gott dadurch des Logos beraubt wurde.

In diesen Vorstellungen der Apologeten ist der Sohn durchaus als die Vernunft des Vaters betrachtet, durch welche Gott selbst sich zuerst und vollkommen geoffenbart und alles was er wirkte, gewirkt hat, zugleich als die absolute Wahrheit, von der alles Licht und alles Leben komme und den Geschöpfen sich mittheile, der aber nach dem Willen des Vaters gezeugt, und diesem subordinirt sey. Bei Clemens v. Alex. finden sich dieselben Vorstellungen, aber er verwarf die Unterscheidung des λ. ἐνδιάθετος und προφορικός, welche die Apologeten gemacht hatten, und dachte der platonischen Darstellung gemäß den Sohn als den sich selbst denkenden Gott, als den Gedanken Gottes von sich selbst, und setzte die Zeugung des Sohnes als das Hervorgehen dieses Gedankens aus Gott. Damit entfernte er zugleich alles Zeitliche und Räumliche aus dem Gedanken des Entstehens des Logos, und ließ diesen nur in sofern er eben aus dem Vater hervorgieng, aber nicht der Zeit nach später als den Vater seyn; schildert ihn aber zugleich als die Einheit, die alles befaßt, da hingegen der Vater die Einheit an sich ist. Bei ihm finden sich demnach die Vorstellungen der früheren Apologeten, die philonische Ansicht vom Logos und die neuplatonische von dem Verhältnisse des νοῦς zum ἓν vereinigt. An seine Darstellung schloß sich die des Origenes an, und aus dieser entwickelte sich in den im dritten Kapitel bereits geschilderten Streitigkeiten, die Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, welche als kirchliche Bestimmung fortwährend festgehalten wurde.

d. Der heilige Geist.

Die genaue dogmatische Bestimmung der Lehre vom heiligen Geiste folgte der Natur der Sache nach erst auf

die vollendete Bestimmung der Lehre vom Sohne am Ende des vierten Jahrhunderts. Bei den früheren Vätern schwankten die Ansichten über Natur und Wesen des heiligen Geistes, wie aus folgenden Angaben zu ersehen seyn wird. Hermas spricht von dem heil. Geiste im Menschen, der dem irdischen Geiste entgegengesetzt ist, und von dem Leben und Werke zeugen, und setzt in einem Gleichnisse, das einem evangelischen nachgebildet ist, und in dem der Herr eines Landgutes, dessen Sohn und Knecht vorkommen, das Landgut als die Welt, den Herrn als Gott, den Sohn als den heiligen Geist und den Knecht als den Sohn Gottes; er nennt an einer andern Stelle den Geist als den Sohn Gottes. Clemens von Rom spricht von der vollen Ausgießung des heiligen Geistes über alle Corinther; bekennt einen Gott, einen Christus und einen heiligen Geist, und läßt im zweiten Briefe Christum erst Geist seyn und dann Fleisch werden. Ignatius schildert den heiligen Geist als Mittel, durch welches wir uns zur Höhe erheben am Kreuze Christi, er läßt Christum aus dem Saamen Davids und vom heiligen Geiste geboren werden, er fordert auf zum Glauben und zur Liebe im Sohne und im Vater und im Geiste; die Apostel waren unterworfen Christo und dem Vater und dem Geiste, und Christus selbst heißt πνεῦμα διάκριτον.

Bei Justinus ist die Verehrung des Vaters und des Sohnes und der Engel und des prophetischen Geistes, die Christen ehren Gott, Jesum in zweiter, und den heiligen Geist in dritter Stelle nach Gott. Der Geist und die Kraft Gottes bei der Zeugung Jesu ist der erstgeborne Logos Gottes (τῷ θεῷ). Schon bei Plato finde sich der Sohn Gottes und das dritte.

Tatian setzt den göttlichen Geist dem durch die Materie durchgehenden Geiste entgegen, er läßt den himmlischen Logos Geist werden vom Vater und Logos aus der vernünftigen Kraft. Die Seele kann die Genossenschaft (συζυγία) des Geistes erlangen und dadurch zu den höheren Gegenden aufsteigen, denn die Wohnung des Geistes ist oben.

Dieser Geist ist nicht bei allen; einigen hat er die Zukunft verkündigt. Die der Weisheit folgten, zogen einen verwandten Geist zu sich heran. Die Seele muß sich mit dem heiligen Geiste verbinden. Gott wohnt im Körper des Menschen als in seinem Tempel durch den Geist. Die vom Geiste Gottes Geschützten sehen die Körper der Dämonen, die Psychischen sehen diese Körper nicht. Gegen die Dämonen schützt der Panzer des himmlischen Geistes. Die Beflügelung der Seele war der vollkommene Geist.

Nach Athenagoras haben die Propheten durch göttlichen (ἐνθέῳ) Geist von Gott und Göttlichem gesprochen, indem der Geist von Gott ihren Mund als Werkzeug bewegt hat. Dieser Geist ist ein Ausfluß Gottes, der wie ein Strahl der Sonne ausfließet und wieder zurückkehrt. Die Christen erkennen Gott als Vater, Sohn und Geist, und zeigen deren Kraft in der Einigung und ihren Unterschied in der Ordnung. Sie wissen, weil sie überzeugt sind, daß sie von ihrem ganzen Leben Gott Rechenschaft geben müssen, welches die Einheit und die Gemeinschaft des Vaters in Bezug auf den Sohn, und was der Geist, und welches die Einigung von diesen und der Unterschied der Geeinigten, des Geistes, des Sohnes und des Vaters sey. Diese drei sind geeint der Kraft nach, der Sohn ist Intelligenz, Logos und Weisheit des Vaters, der Geist Ausfluß, wie Licht vom Feuer.

Bei Theophilus wird die ganze Schöpfung vom Geiste Gottes umfaßt, und der umfassende Geist mit der Schöpfung wird umfaßt von der Hand Gottes. Die Propheten hatten den heiligen Geist; der Logos ist Geist Gottes. Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, zu seinem Logos und zu seiner Weisheit. Der Logos ist die Macht und Weisheit, die Intelligenz und der Verstand Gottes.

In fast allen Stellen, in welchen Irenäus vom heiligen Geiste redet, bezeichnet er ihn nicht als Person, sondern als Gabe, und es liegt diesen Bezeichnungen meist die Idee einer von Gott ausgehenden und auf die Men-

schen wirkenden Thätigkeit zu Grunde. Im Allgemeinen faßt Irenäus die drei Personen der Dreieinigkeit dadurch zusammen, daß er dem Vater das Befehlen, dem Sohne das Thun und dem heiligen Geiste das Gedeihengeben beilegt, und Sohn und Geist als die Hände Gottes erklärt. Der von Gott ausgegossene Geist ist es, mit dem der Vater Christum gesalbt hat, und dieser Geist ruhte auf Christo, er stieg auf den Menschensohn herab, um dadurch sich anzugewöhnen, im menschlichen Geschlechte zu wohnen. Der Sohn Gottes war, ehe er Mensch war, Geist Gottes. Die Kraft des Geistes kam über die Jünger nach der Auferstehung, er wirkt in den Menschen den Willen des Vaters, und erneuert sie, er führt alle Völker zum Leben, er vertritt die ihm Anvertrauten; er hat in den Propheten die Ankunft des Herrn verkündigt, und bei der Uebersetzung der Siebenzig und in den Aposteln gewirkt; er ist die Gemeinschaft Christi, das Pfand der Unsterblichkeit, die Bestätigung unsres Glaubens; wo er ist, ist die Kirche und alle Gnade, wo die Kirche ist, ist er; er ist die Wahrheit; sein Besitz allein giebt ein richtiges Urtheil über alle Dinge. Er ist aber nur bei denjenigen, welche berufen sind und Werke der Gerechtigkeit üben; er vereinigt Gott mit dem Menschen und den Menschen mit Gott. Er giebt die Erkenntniß der Wahrheit und erklärt die in den verschiednen Zeiten gemachten Heilsanstalten Gottes. Er ist das Wasser vom Himmel, ohne welches wir so wenig als die Erde ohne Regen Früchte bringen können; er giebt dem Geiste Unsterblichkeit, wie die Taufe dem Körper. Christus hat diesen Geist vom Vater zum Geschenke erhalten und ihn allen denen gegeben, die an ihm Theil nehmen.

Irenäus hat durchaus nur die biblischen Stellen, in welchen der Geist genannt wird, einfach erläutert, und die Prädicate angegeben, welche aus diesen Stellen für den heiligen Geist hervorgehen. Er hat nicht von der Hauptstelle aus versucht den Begriff des heiligen Geistes und sein Verhältniß zu Vater und Sohn philosophisch fest-

zustellen, weil er seiner ganzen Bildung nach sich auf das Exegetische vorzüglich gewiesen sah, und die durch die neuplatonische Philosophie bei den andern Vätern angeregte Deduction der Dreieinigkeit aus dem Gottesbegriffe nicht versuchen konnte, und auch nicht versuchen wollte, weil eine solche Deduction ihm an die Versuche der Gnostiker zu streifen schien, aus dem Urgrunde die Reihen von Aeonen und die ganze Heilsanstalt zu entwickeln, welcher Entwicklung er eben die einfache biblische Darlegung durch sein ganzes Werk entgegensetzen wollte.

Bei Tertullian erscheint dagegen der Geist schon als Person, durch den Sohn hervorgebracht, geringer als Vater und Sohn. Der Sohn ist aus der Substanz des Vaters, und thut nichts ohne den Willen des Vaters, der heilige Geist ist vom Vater durch den Sohn; Wort und Geist sind beide aus dem Willen des Vaters. Origenes fand über den heiligen Geist drei Ansichten vor, die eine, daß er durch den Sohn geworden, also geschaffen, die andre, daß er ungeschaffen sey, und die dritte, daß er kein eigenthümliches Daseyn habe, sondern in Vater und Sohn mit enthalten sey, und erklärt sich für die Annahme, daß der heilige Geist eine selbstständige Person durch den Sohn als das erste aller Wesen, hervorgebracht sey, und vom Sohne seine Beschaffenheit erhalten habe, nicht in der Zeit, sondern vor aller Zeit, aber dem Sohne untergeordnet sey, wie dieser dem Vater. Der heilige Geist ist der Inbegriff aller göttlichen Gnadengaben, und wirkt bloß auf die Heiligen, die er erleuchtet und heiligt, nach eines jeden Beschaffenheit und Würdigkeit. Die Synode von Nicäa gab noch keine Bestimmungen über den heiligen Geist; die Arianer hatten denselben für geringer als den Sohn und für ein Geschöpf des Sohnes gehalten; dieß war aber kein Gegenstand des Streites geworden. Marcellus von Ancyra läugnete, daß der heilige Geist eine eigne Hypostase habe, und Eusebius von Cäsarea trug die Ansicht des Origenes vor, daß der heilige Geist über

alle entstandenen Dinge erhaben, und die erste unter allen vernünftigen Naturen sey, welche durch den Sohn ihr Daseyn erhalten hätten. Hilarius setzt Gott den Geist oder den Geist Gottes in der Regel als die dem Vater und dem Sohne gemeinsame Kraft, durch welche beide eins sind, der heilige Geist ist ein Geschenk Gottes, er ist vom Vater und Sohne, er ist dem Sohne untergeordnet, aber kein Geschöpf. Mehr der spätern Kirchenlehre nähert sich Cyrillus von Jerusalem, indem er die Persönlichkeit des heiligen Geistes behauptet, und ihn als die höchste Kraft, als ein Göttliches und Unerforschliches darstellt, welches von der übrigen Dreieinigkeit nicht getrennt werden dürfe. Er heiligt Engel und Erzengel und ist so wenig als der Sohn Gottes Diener. Untersuchungen über das Wesen des Geistes hält Cyrillus für unnöthig, weil die Seligkeit nicht von ihnen abhänge und die biblischen Schriften keine Veranlassung dazu geben. Noch Gregorius von Nazianzus belehrt uns, daß zu seiner Zeit die verschiedensten Ansichten über den heiligen Geist bestanden. Einige hielten ihn für eine Kraft oder Wirkung, andre für Gott, andre für ein Geschöpf; einige wollten nicht bestimmen, ob er Gott sey oder nicht, weil die heilige Schrift nichts darüber sage, andre nahmen seine Subordination unter Vater und Sohn an. Erst Athanasius vollendete die Lehre von der Dreieinigkeit in dieser Beziehung, indem er, seinem Systeme vollkommen gemäß, für den heiligen Geist die gleiche Würde mit dem Vater und dem Sohne in Anspruch nahm. Für die Vertheidigung dieser Annahme war er selbst, und mit ihm Basilius d. Gr. in seinem dritten Buche gegen den Eunomius, und in seiner Schrift an den Amphilochius, Gregorius von Nazianzus (or. 37.) und Didymus in seiner Schrift vom heiligen Geiste thätig. Den Beweis für die Persönlichkeit des heiligen Geistes führten diese Väter aus denjenigen biblischen Stellen, in welchen dem heiligen Geiste Prädicate beigelegt werden, welche sich nicht auf eine Eigenschaft oder Kraft beziehen können, sondern

nothwendig auf ein handelndes Subject gehen müssen. Dieß war besonders der Fall bei der Taufformel, und Apg. 15, 28, wo der heilige Geist in derselben Weise als Person erscheint, wie die Apostel, welche mit ihm in Beziehung auf den dort gefaßten Beschluß in Verbindung gesetzt werden. Es war gegen Macedonianer und Eunomianer besonders zu beweisen, daß der heilige Geist die gleiche Natur mit dem Vater und dem Sohne habe. Eunomius behauptete, daß Gott durch den Sohn vor andern Dingen den heiligen Geist gemacht habe, der über alle Geschöpfe erhaben sey und sein Daseyn durch den Befehl des Vaters und durch die Kraft und Wirksamkeit des Sohnes habe; Macedonius aber, daß zwar der Sohn dem Vater durchaus, auch dem Wesen nach, ähnlich sey, der heilige Geist aber nur ein Diener und dem Vater und dem Sohne an Würde nicht gleich. Diese Behauptungen widerlegten die genannten Väter durch die Berufung auf Schriftstellen, z. E. Apg. 5, 3. 4, wo dem Ananias erst gesagt wird, daß er dem heiligen Geiste, und gleich darauf, daß er Gott gelogen habe, woraus erhelle, daß der heilige Geist Gott seyn müsse; auf Ps. 33, 6, wo die Schöpfung aller Heere des Himmels durch den Geist des Mundes Gottes gelehrt wird, auf 1 Cor. 2, 10, wo der Geist alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit erforscht, und besonders auf die Taufformel. Die Gegner folgerten dagegen aus Joh. 1, 3. daß da alles durch den Sohn geschaffen sey, auch der heilige Geist durch denselben geschaffen seyn müsse; sie führten an, daß Amos 4, 13. ausdrücklich die Schöpfung des Geistes gelehrt sey, und daß 1 Cor. 8, 6. nur von einem Gott Vater, durch welchen alle Dinge sind und wir in ihm, und von einem Herrn Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn, nicht aber vom heiligen Geiste die Rede sey. Da diese Gegner ferner bemerkten, daß man den heiligen Geist entweder für gezeugt oder für ungezeugt halten müsse, und daß im ersten Falle der heilige Geist Sohn sey, im zweiten aber zwei Grundwesen

angenommen werden müßten, so wurde ihnen erwiedert, daß der heilige Geist weder gezeugt noch ungezeugt sey, sondern daß er ausgehe.

Diese verschiednen Erörterungen führten zu dem Resultate, daß eine Synode zu Alexandrien (362) von allen Arianern, welche zur katholischen Kirche zurückkehren wollten, die Verfluchung derjenigen forderte, welche den heiligen Geist ein Geschöpf nennten und ihn vom Wesen des Sohnes schieden, weil alle diejenigen, welche den heiligen Geist lästerten, dem Sinne nach Arianer seyen; daß ferner eine Synode in Illyricum (374) das Bekenntniß verlangte, daß die Dreieinigkeit des Vaters, Sohnes und Geistes gleichwesentlich sey, daß ein Gesetz Theodosius des Großen (380) den Glauben an eine Gottheit des Vaters, Sohnes und Geistes unter gleicher Majestät und heiliger Dreiheit forderte, und daß endlich die zweite öcumenische Synode von Constantinopel (381) in ihr Glaubensbekenntniß den Glauben an den heiligen Geist setzte, als den Herrn und Lebendigmacher, welcher aus dem Vater ausgeht, mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird und durch die Propheten geredet hat.

Zu eignen Untersuchungen gab der Ausgang des Geistes Veranlassung. Die vornicäischen Lehrer, welche dem heiligen Geiste eine eigne Hypostase beilegten, lehrten, daß der heilige Geist durch den Sohn geschaffen sey. Dasselbe nahmen die Arianer an. Gegen diese machten die Kirchenlehrer die Ansicht geltend, daß der heilige Geist ausgesendet sey (ausgehe), und beweisen dieß aus Joh. 15, 26. und 14, 26. Dieß Gesendetwerden und Ausgehen sey sowohl vom Schaffen als vom Zeugen verschieden. Es fragte sich nun, ob der heilige Geist vom Vater und Sohne zugleich ausgehe. Den Ausgang vom Vater und vom Sohne lehrte zuerst Marcellus von Ancyra, da durch seine Ansicht von dem Verhältnisse des Vaters und Sohnes auf diese Behauptung geführt war. Basilius der Große erklärte sich für den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne allein,

Gregorius von Nyssa ließ seinen Ausgang vom Vater durch den Sohn vermitteln; Epiphanius nahm den Ausgang vom Vater allein an; die zweite öcumenische Synode (381) bestimmte nichts über die Art des Ausganges. Hilarius zuerst unter den orthodoxen Vätern sprach von dem Ausgange vom Vater und vom Sohne, und da ihn Ambrosius, Augustinus und Gennadius folgten, so wurde die Annahme des Ausgangs des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne in der abendländischen Kirche herrschend. In der griechischen Kirche wurde diese Annahme zuerst vom Theodorus von Mopshuestia und dann von Theodoretus im Streite gegen Cyrillus von Alexandrien verworfen. Das erste Glaubensbekenntniß, in welchem der Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne vorkommt, (der Zusatz filioque) ist das der toletanischen Synode von 589, welches dann von den Synoden zu Toledo, (653) zu Merida (666) und zu Toledo (681) wiederholt wurde.

Die griechische Kirche blieb bei der Behauptung des Ausganges des heiligen Geistes vom Vater allein. Wie Theodoret gegen Cyrill es ausgesprochen hatte, daß er einen einigen Geist des Sohnes von gleicher Natur mit dem Sohne und vom Vater ausgehend glaube, daß er aber die Behauptung, daß der Geist aus dem Sohne oder durch den Sohn sein Daseyn habe, für lästerlich und gottlos halte, so hat Johannes von Damascus diese Lehre der griechischen Kirche folgendermassen deutlich vorgetragen. Wir nehmen an, daß der heilige Geist aus dem Vater sey, und nennen ihn den Geist des Vaters. Wir sagen aber nicht, daß der Geist aus dem Sohne sey, sondern wir heißen ihn den Geist des Sohnes, und bekennen, daß er durch den Sohn erschienen und uns gegeben sey. Denn wie aus der Sonne Strahl und Glanz, aber der Glanz durch den Strahl uns zukommt, so ist er es, der uns erleuchtet, und an dem wir Theil nehmen.

5. Von der Schöpfung.

Die Schöpfung der Welt durch den einigen Gott ist im A. und N. T. gelehrt, und was die irrigen Theorieen der Gnostiker und Manichäer und die Kosmogonieen der Philosophen über die Art der Weltschöpfung lehrten, fand durch die genauere Erörterung der Schriftlehre seine Widerlegung. Die Rücksicht auf jene kosmogonischen Theorieen gab Veranlassung, die Schöpfung aus Nichts im Gegensatze gegen die Behauptung einer Schöpfung aus vorhandener Materie nachzuweisen, und, den Aussprüchen der Bibel gemäß, die Art und den Zweck der Schöpfung genauer zu bestimmen.

Die Schöpfung der Welt aus Nichts ist 2 Macc. 7, 28. deutlich gelehrt; nach Hebr. 11, 3. ist die Welt (τὰς αἰῶνας) durch das Wort Gottes bereitet (κατηρτίσθαι) und das Sichtbare aus Nichterscheinendem geworden; nach Offenb. 4, 11. hat der Herr alles geschaffen (ἔκτισας) und es ist, und ist geschaffen durch seinen Willen. Philo hatte gelehrt, daß Gott die Welt seiner Liebe wegen aus den Elementen durch den Logos geschaffen habe, daß er das erste Ursächliche sey, die Materie aber präexistire, weil sie als todt und als blinde Nothwendigkeit im Gegensatze der göttlichen Freiheit nicht aus Gott seyn könne. Die Weltschöpfung erklärte er als Weltbildung, als den Weg vom Nichtseyenden zum Seyn. Er verwarf die Annahme von der Ewigkeit der Welt. Gott schuf am ersten Tage die ideelle Welt, in welcher die wirkliche bereits enthalten war. Diese entstand, indem Gott die Ideen in die Masse einbildete. Die Welt ist ein herrliches zusammenstimmendes, unvergängliches Ganze, und der Mensch ist um der Welt willen geschaffen. Die Erde und ihr ganzer Inhalt ist Leben und Geist in verschiedner Form; über ihr ist die Luft voll körperloser Seelen, und über dieser der Himmel, welcher das vollkommenste unter den unvergänglichen Wesen ist.

Unter den Christen wurde schon von den frühesten Vätern doch nicht ohne Ausnahme die Schöpfung aus Nichts entschieden behauptet. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen, er ist Schöpfer und Vollender aus Nichts, lehrt Hermas. Gott hat, behauptet dagegen Justinus, im Anfang alles aus der ungestalteten Materie um der Menschen willen, den Menschen aber aus dem Nichtseyenden geschaffen, und Plato hat seine Lehre von der Weltschöpfung aus den mosaischen Schriften genommen. Die Materie, lehrt Tatianus, ist nicht anfangslos, wie Gott, und nicht gleich mächtig wie Gott, sondern die ganze Schöpfung ist aus ihr geworden und sie selbst von Gott hervorgebracht (προβεβλημένην). Gott hat alles, was sich irgend gut verhält (ἓυ ἔχον), geschaffen, ohne Gott ist nichts gemacht. Athenagoras nennt die Materie geschaffen und vergänglich; Gott ist der Schöpfer des All, er allein ist Weltschöpfer. Theophilus nennt Gott den Schöpfer des Ganzen, der alles aus dem Nichtseyenden zum Seyn geführt, die Materie hervorgebracht und aus ihr die Welt geschaffen hat. Irenäus hatte, dem Zwecke seines Werkes gemäß, sich besonders mit dem Beweise zu beschäftigen, daß der ewige Gott allein Weltschöpfer sey, und daß nicht ein andrer die Welt geschaffen habe. Der eine Gott, über und nach welchem nichts ist, hat Himmel und Erde gemacht; sein Wille ist Grund der Weltschöpfung, und er machte das Gewordene aus Nichts, er schuf die Materie. So setzt auch Tertullianus den Vorwürfen der Heiden, daß die Christen Atheisten seyen, die Versicherung entgegen, daß der eine Gott die ganze Welt aus Nichts geschaffen habe, und beweiset diesen Satz gegen Hermogenes. Dieser hatte die Materie für anfangslos und endlos erklärt, weil Gott entweder aus sich selbst, oder aus nichts oder aus etwas alles gemacht haben müsse; da er als untheilbar es nicht aus sich, und auch nicht aus Nichts gemacht haben könne, weil in diesem Falle alles gut seyn müßte, so müsse er nothwendig alles aus etwas d. h. aus der Materie gemacht

haben. Ueberdieß, hatte er hinzugefügt, sey Gott immer Gott und Herr gewesen und würde dieß nicht haben seyn können, wenn nicht immer etwas ihm Unterworfenes (eben die Materie) gewesen wäre. Dieses letztere bestreitet Tertullianus, indem er behauptet, daß zwar Gott immer Gott, aber nicht immer Herr gewesen sey; denn der Name Gott bedeute Gottes Wesen, der Name Herr seine Macht. Das Wesen sey immer gewesen, der Herr aber nicht vor dem Beherrschten, wie auch erst der Sohn Gott zum Vater und das Vergehen zum Richter gemacht habe. Darum heiße Gott 1 Mos. 2. auch erst nach vollendeter Schöpfung Herr. Die Ewigkeit komme Gott ausschließlich und also nicht der Materie zu. Clemens von Alexandrien legte dagegen gerade auf den Gedanken Gewicht, daß Gott, da er gut sey, nie habe ruhen können, sondern immer Gutes habe schaffen müssen, und er konnte deshalb eine zeitlose Materie annehmen, um Gott immer einen Gegenstand seiner guten Thätigkeit haben zu lassen.

Die Kirchenlehre zur Zeit des Origenes lehrte die Schöpfung der Welt aus Nichts durch einen Gott und setzte den Anfang der Welt in die Zeit, schwieg aber über dasjenige, was vor der Welt gewesen sey. In Bezug auf dieses Vorweltliche lehrte Origenes, indem er auch hierin den neuplatonischen Philosophen folgte, daß die Welt aus der Materie geschaffen sey. Die Materie aber sey das, was nach Hinwegnahme aller Quantität und Qualität von den körperlichen Dingen sich denken lasse, d. h. die Möglichkeit Quantität und Qualität aufzunehmen. Diese Materie ist nirgends wahrnehmbar, weil eben nur dasjenige, was Qualität und Quantität hat, wahrnehmbar ist: und insofern ist sie das Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen hat. Sie erscheint zunächst in den vier elementarischen Bestimmungen warm, kalt, trocken und feucht, aus welchen alle Körper nach ihren verschiednen Stufen von dem gröbsten Körperlichen an bis zu dem ätherischen Leibe der Engel entstanden sind. Jene Möglichkeit selbst aber, welche

das Wesen der Materie ist, ist von Gott geschaffen, und da diese Möglichkeit eben das Nichts ist, so hat Gott die Welt aus Nichts geschaffen, und diese hat in der Zeit angefangen zu seyn, Dieß meinte aber Origenes nicht bloß von dieser gegenwärtigen Welt, sondern auch von den dieser Welt vorhergehenden Welten. Denn er war überzeugt, daß Gottes Wirksamkeit nicht erst mit der Schöpfung dieser Welt angefangen habe, sondern daß vor dieser unsrer sichtbaren Welt bereits Welten gewesen seyen und nach derselben Welten seyn würden, weil die Güte immer habe gut seyn, die Allmacht immer habe herrschen müssen. Es beständen indeß nicht mehrere Welten zugleich mit einander, sondern nur eine nach der andern. Er berief sich zum Beweise dieser Behauptung auf den neuen Himmel und die neue Erde (Jes. 66, 22.), und auf den Ausruf des Predigers (I, 9.): Was ist es, das geschehen ist? Eben das, was nachher geschehen wird.

Diesen Satz des Origenes verstand Methodius so, als ob jener das All für gleichewig mit dem einen weisen und bedürfnißlosen Gotte gehalten, und als ob er gelehrt hätte, da kein Schöpfer ohne Geschöpf und kein Herrscher ohne Herrschaft seyn könne, so mußte das von Gott Beherrschte von Anfang an gemacht worden seyn, (γεγενῆσθαι) und es könne keine Zeit seyn, in der dieß noch nicht war, weil eine Zeit ohne Geschöpfe auch eine Zeit ohne Schöpfer voraussetze, was nur Gottlose glauben könnten; weil ferner wenn Gott das All erst später gemacht hätte, Gott veränderlich, vom Nichtmachen ins Machen verändert wäre und also müsse das All anfangslos und gleichewig mit Gott seyn. Dagegen bemerkte Methodius, daß Gott alle Vollkommenheiten in und durch sich habe und der Welt nicht bedürfe, daß er allmächtig, weise, Schöpfer und Herr nicht um der Welt, sondern um sein selbst willen heiße, daß Gott so wenig durch das Aufhören des Schaffens als durch den Anfang desselben veränderlich werde, daß die Welt, wenn sie ohne Anfang wäre, ungeworden und

ohne Urheber seyn müsse, da aber Gott der Urheber der Welt sey, so müsse er sie nachher hervorgebracht haben, weil der Schöpfer früher seyn müsse als die Geschöpfe. Zwei unerschaffene Wesen könnten nicht zugleich seyn, weil sie entweder vereinigt oder gesondert seyn müßten. Im ersten Falle wären sie nur eins, im zweiten müßte man ein andres Wesen annehmen, das sie sonderte, und dieses Wesen müßte dann wieder durch ein andres von beiden gesondert seyn, und so ins Unendliche fort. Beide Wesen könnten aber auch nicht weder vereinigt noch gesondert seyn. Denn Gott könne nicht in der Materie seyn, weil er, wenn er nur einen Theil derselben einnähme, kleiner als die Materie seyn, und wenn die ganze, sich aus einem Theile hätte zurückziehen müssen, um diesen Theil schaffen zu können. Wäre aber die Materie in Gott, so werde Gott von sich selbst getrennt.

Die Annahme der ewigen Materie, aus welcher Gott die Welt geschaffen habe, wurde nach dem Vorgange der genannten Väter in der Kirche fortwährend bestritten, von Athanasius, Basilius dem Großen und Theodoretus aus dem Grunde, weil diese Annahme die Macht Gottes beeinträchtige, von Augustinus, weil alles Nichtgeschaffene unveränderlich, Himmel und Erde aber veränderlich seyen, und die Materie sich nicht selbst habe hervorbringen können, weil nichts wirken könne, ehe es sey. Gott sey der freie Urheber der Welt; wenn die Materie aus Gott wäre, so wäre sie Gott gleich; die Seelen könnten nicht aus Gott seyn, weil sie sonst unveränderlich seyn würden. Gott sey auch nicht die Seele der Welt und die Welt sein Körper; er schuf nicht immer, weil sonst die Geschöpfe ewig seyn müßten und die Zeit habe erst mit der Welt angefangen. Gottes Wirken bringe keine Veränderung in ihm hervor, und sein Schaffen entspringe aus einem unveränderlichen, von Ewigkeit gefaßten Willen.

Damascenus faßt die Lehre der griechischen Väter über die Schöpfung zusammen, indem er lehrt, daß Gott als

gut und übergut sich nicht mit der Beschauung seiner selbst habe begnügen können, sondern daß er nach seiner Uebergüte sich nach Gegenständen für seine Wohlthätigkeit gesehnt und deshalb alles, Sichtbares und Unsichtbares aus Nichts geschaffen habe, und unter diesen auch den aus Sichtbarem und Unsichtbarem bestehenden Menschen. Er schafft denkend, sein Gedanke wird That, erfüllt durch den Logos und vollendet durch den Geist.

Durch die angegebenen Gründe war die Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts gerechtfertigt, und die Annahme einer ewigen Materie widerlegt. Gegen die Behauptungen der Gnostiker und Manichäer mußte auch die Art der Schöpfung der biblischen Lehre gemäß nachgewiesen und die platonische Lehre von der Schöpfung durch den Logos im Sinne der Schrift berichtigt werden. Alles ist durch den Logos gemacht, ist die klar ausgesprochene Schriftlehre. Diese erläuterten die Väter auf folgende Weise.

Es lehrt Barnabas, daß Jesus der Herr der Welt sey, zu dem Gott vor der Schöpfung der Welt gesagt hat: Lasset uns Menschen machen. Hermas nimmt an, daß Gott Engeln die Creatur zu bauen und zu beherrschen gegeben hat; Justinus, daß der Logos, der vor den Geschöpfen bei Gott war, im Anfang alles schuf und ordnete; Tatianus, daß der im Anfange gezeugte Logos diese Schöpfung hier gezeugt hat, indem er sich selbst die Materie schuf; Athenagoras, daß alles durch den von Gott kommenden Logos gemacht ist; Theophilus, daß Gott durch die Weisheit die Erde gegründet und durch deh Verstand die Himmel bereitet, daß er durch seinen Logos alles gemacht hat; Irenäus, daß Gott alles durch das unermüdliche Wort gemacht und sich zur Schöpfung seines Willens und seiner Kraft als Substanz bedient, daß er allen Ordnung und Zusammenstimmung und Anfang der Schöpfung, jedem nach seiner Art, gegeben, und die Schöpfung vorher in sich gehabt habe, daß endlich alles, was geworden ist, und ist, sobald er es in sich dachte, wurde. In seinem Eignen habe Gott

Verschiednes und Unähnliches gebildet; das Gemachte sey zwar im Einzelnen einander entgegengesetzt, stimme aber zur ganzen Schöpfung. Die Frage nach dem, was Gott that, ehe er die Welt schuf, räth Irenäus als unbeantwortlich, Gott anheim zu geben. Origenes lehrte in Beziehung auf die Art der Schöpfung, daß Gott, der als der Vollkommene, nie unthätig seyn kann, sondern immer schaffen muß, die Welt geschaffen und als Werkzeug zu dieser Schöpfung sich des Sohnes bedient habe. Dem Sohne befahl er: es werde, und in Beziehung auf ihn ist gesagt: Er spricht, so geschiehts, er gebeut, so stehts da. Da aber Gottes Macht nicht unendlich ist, sondern begränzt, weil zur Vollkommenheit Begränzung gehört, und die Unbegränztheit Unvollkommenheit ist, so schuf Gott nur eine bestimmte Zahl von Creaturen, da er, wenn er eine unendliche Welt geschaffen hätte, diese selbst nicht würde haben erkennen können, wie er das Böse nicht erkennt, weil es unbegränzt ist. Gegen die Lehre von der ewigen Schöpfung erklärte sich Athanasius, weil, wenn es auch Gott möglich gewesen wäre, von Ewigkeit her zu schaffen, das Geschaffene doch nicht ewig hätte seyn können. Denn dieses Geschaffene ist aus Nichtseyendem, und war nicht ehe es geworden war; wie hätte es also mit dem ewig seyenden Gotte zugleich seyn können? Auf den Nutzen dieses Geschaffenen sah Gott und erst da er sah, daß das Gewordene dauern könne, da machte er alles. Der Sohn ist kein Geschöpf, sondern aus der Wesenheit des Vaters, und mußte also ewig mit dem Vater seyn, sein Logos, seine Weisheit, was aber die Geschöpfe anbetrifft, so war der Vater deshalb nicht geringer, weil sie noch nicht waren, denn er kann sie schaffen, wann er will. Wann er wollte wurden die Geschöpfe durch den Logos geschaffen, der Sohn aber ist ein eigenthümliches Erzeugniß der Wesenheit des Vaters. Augustinus erklärt die Welt für das Größte alles Sichtbaren, wie Gott das Größte alles Unsichtbaren ist. Dieses Daseyn der Welt sehen wir, das Daseyn Gottes glauben wir. Daß aber Gott

die Welt gemacht habe, das glauben wir am sichersten ihm selbst, der es in der heiligen Schrift gesagt hat, daß er im Anfang Himmel und Erde schuf. Bei dieser Schöpfung war die Weisheit Gottes, durch welche alles geworden ist, die in die heiligen Seelen eingeht, Freunde Gottes und Propheten macht, und ihnen seine Werke innerlich leise kund thut. Warum hat nun aber der ewige Gott damals Himmel und Erde gemacht, die er vorher nicht gemacht hatte? Sie ewig und anfangslos zu nennen, ist gottlos; denn die Beweglichkeit und geordnete Schönheit der Welt spricht dafür, daß sie geschaffen sey und nur geschaffen seyn könne von dem unaussprechlich großen und schönen Gotte. Diejenigen, welche zwar zugestehen, daß die Welt gemacht sey, aber zeitlos, und so daß sie auf eine kaum einsehbare Weise immer gemacht werde, die weisen zwar den Zufall in dem unveränderlichen Gotte ab, aber, wenn sie z. E. die Seele für gleichewig mit Gott erklären, so können sie nicht sagen, wie die Seele zu dem neuen Elende gekommen sey, das sie vorher in Ewigkeit nicht hatte. Wenn sie sagen, Elend und Seligkeit hätten eben immer in der Seele gewechselt, so müssen sie diesen Wechsel auch für alle Zukunft annehmen, und heben dadurch den Begriff der Seligkeit auf. Die Zeit ist nicht ohne eine bewegliche Veränderlichkeit; in der Ewigkeit ist keine Veränderung. Die Zeit konnte also nicht ohne die Creatur seyn, welche etwas durch irgend eine Bewegung veränderte. Der ewige Gott ist Schöpfer und Ordner der Zeiten, und kann also nicht nach vorhergehenden Zeiträumen die Welt geschaffen haben, weil in diesem Falle schon Geschöpfe vor der Welt hätten seyn müssen, da Zeit ohne Geschöpfe nicht zu denken ist.

Was den Zweck der Weltschöpfung anbetrifft, so sagt Justinus, daß Gott alles der Menschen wegen geschaffen habe; Theophilus, damit durch seine Werke seine Größe erkannt und eingesehen werde, und für die Menschen.

Diese früheren Väter hatten nur im Allgemeinen ausgesprochen, daß Gott die Welt der Menschen wegen geschaf-

sen habe. Bei den Gnostikern war der Zweck der Schöpfung der sichtbaren Welt der Mittelpunkt ihres ganzen Systems. Ihrer Lehre zu Folge war die Welt geschaffen von einem niederen Gotte, von dem der erscheinende Soter die Menschen befreite und sie zum Lichtreiche führte, nach der Lehre der Manichäer aber, damit die Scheidung der Lichttheile und der finstern Materie im Laufe der Weltzeit erfolgen könne. Unter den christlichen Lehrern hat zuerst Origenes über den Zweck der Weltschöpfung bestimmte Gedanken vorgetragen. Er nahm, dem ganzen Geiste seines Systemes gemäß, nicht einen Zweck Gottes nach menschlicher Weise bei der Weltschöpfung an, sondern er leitet aus der Vollkommenheit Gottes die Nothwendigkeit seiner Offenbarung durch die Weltschöpfung her. Die Welt überhaupt ist nothwendig und ewig, nicht diese unsre sichtbare Welt. Denn Gott hat zuerst die unsichtbare, geistige Welt geschaffen, d. h. reine geistige Wesen, die von Ewigkeit aus ihm hervorgegangen, und durch die Theilnahme an Gott göttlicher Natur sind. Diese Geister setzte Origenes nicht als sittlich unwandelbar wie Gott, sondern als frei zum Guten und zum Bösen, weil ohne diese Freiheit weder Sittlichkeit noch Zurechnung bestehen könne. Aber ihre Theilnahme an Gott und ihre immerwährende Sehnsucht nach Gott macht sie unsterblich; sie sind ursprünglich alle gleichen Wesens, gut und vollkommen. Sie bilden die reine geistige Welt, die in der Schrift Himmel heißt, und nach ihrem Vorbilde ist zur bestimmten Zeit die sichtbare Welt geschaffen worden. In dieser sichtbaren Welt herrscht die größte Manchfaltigkeit und Mischung, weil ein Theil der reinen Geister der ursprünglichen Welt die Freiheit zum Bösen mißbrauchte und abfiel, und Gott, um diese Abgefallenen zu strafen, die sichtbare Welt schuf und die gefallenen Geister nach dem Grade ihrer Schuld in verschiedene Körper einschloß. Zum Beweise dieser Behauptungen berief sich Origenes auf Jes. 14, 26. 28. Röm. 9, 10. 11. 8, 20. Luc. 1, 41. Dieser Ansicht des Origenes hatte, wie bereits bemerkt ist,

schon Methodius widersprochen, für die lateinische Kirche widerlegte sie Augustinus, indem er darauf hinwies, daß die Schrift ausdrücklich alles gut nenne, was Gott geschaffen habe, und damit andeute, daß keine andre Ursache der Weltschöpfung gewesen sey, als daß Gutes vom guten Gotte gemacht werde. Wenn niemand gesündigt hätte, so würde die Welt bloß voll guter Naturen seyn, und da gesündigt worden ist, so ist deshalb nicht alles voll Sünde, da unter den Himmlischen eine bei weitem größere Zahl ihre Natur bewahrt hat. Die Welt ist auch mit den Sündern schön, obwohl diese an und für sich häßlich sind. Der Lehre des Origenes zu Folge müßten die bösen Geister schwerere Körper als die Menschen haben, da dieß doch umgekehrt der Fall sey, und die Sonne müßte entstanden seyn, weil gerade ein Geist in dem Maße gefehlt habe, daß er zur Sonne werden mußte.

Auch Hieronymus erklärt sich stark gegen diese Ansicht des Origenes. Das Interesse an der Lehre von der Schöpfung sprach sich auch in den vielen Auslegungen der mosaischen Schöpfungsgeschichte aus, welche häufig wörtlich verstanden wurde.

6. Von den Engeln und Dämonen.

Bei der Lehre von der Schöpfung mußte auch der unsichtbare Theil der Schöpfung, die Geisterwelt zur Sprache kommen, welche in Engel und Dämonen zerfällt. Diese Lehre war in der heiligen Schrift gegeben und entwickelte sich auf den Grund derselben.

Die Hebräer glaubten an Engel, und in den späteren biblischen Büchern finden sich Namen einzelner Engel; ihre Gestalt, ihr Rang, ihre Verrichtungen werden beschrieben. Sie heißen Gesandten und Söhne Gottes, Heilige, das Heer Jehovahs, das Heer der Himmel, sind Verkündiger und Vollzieher des göttlichen Willens, und erscheinen gewöhnlich

einzeln, und immer in menschlicher Gestalt. Die biblischen Schriftsteller vor dem Exil erwähnen keine bösen Engel, sondern nehmen an, daß die guten Engel auch die Strafen vollziehen. In den Büchern Baruch und Tobiä ist von bösen Geistern (δαιμόνια) die Rede, welche die Menschen plagen, in wüsten Orten wohnen, und wenn sie auf die Menschen wirken wollen, durch Gebet und andre Mittel vertrieben werden können.

Dem Volksglauben der Juden an Engel hat Philo eine philosophische Deutung zu geben versucht. Da er Gott als aus der Welt entfernt und die Welt als von ihm abhängig darstellt, so setzt er die göttlichen Kräfte zwischen die Endlichkeit und Gott. Sie sind, vom höchsten Wesen unterschieden, die Aeusserungen der Kraft Gottes auf die Welt. Eine unzählige Menge solcher Kräfte sind um Gott, und ihr Beruf ist es, die Creaturen zu schützen und zu retten. Zu ihnen gehören auch die strafenden Mächte, weil die Strafe nicht den Zweck hat, zu schaden, sondern die Sünde zu verhindern und zu bessern. Die strafende Kraft überhaupt personificirt Philo als δική, die ihren Sitz bei Gott hat. Die Gesammtheit dieser Kräfte bildet die körperlose und urbildliche Welt, welche das Vorbild dieser sichtbaren Welt ist, und wie diese aus sichtbaren Körpern, so aus unsichtbaren Ideen gebildet ist. In der Luft lebt ein heiliger Chor körperloser Seelen, welche, mit jenen himmlischen Mächten verschwistert, von der Schrift Engel genannt werden. Alle sind Diener des Höchsten, der den untergeordneten Kräften manches überläßt, ohne ihnen doch völlige Freiheit zu geben. Diese Kräfte sind von ungleicher Würde. Am höchsten stehen die wohlthätige schaffende (θεός) und die herrschende königliche Kraft (κύριος). Auf sie folgen die mit der Vorsehung beauftragte, die gesetzgebende und die Barmherzigkeit übende. Diese Kräfte sind lebendige, wesenhafte Naturkräfte, welche die Welt umschließen, festigen und in Einklang halten. Sie erscheinen auch als Personen, und sind z. E. dem Abraham als drei Engel erschienen. Es

erhellt aus diesen Sätzen, daß Philo die platonische Lehre von der intelligiblen Welt auf die im A. T. vorkommenden Engel übertrug, und beide dadurch mit einander zu vereinigen suchte, daß er die Engel als Ideen und die Ideen als Engel darstellt.

Das N. T. beschreibt die Engel (wie die nacherilischen canonischen und apocryphischen Bücher der Bibel) als sehr zahlreich, und ohne körperliche Bedürfnisse. Sie erfreuen sich der Besserung der Menschen und wirken für den Fortgang des Reiches Jesu; sie sind den Betenden nahe, geleiten die frommen Verstorbenen in den Himmel, waren Christo schon auf Erden oft nahe, bereiteten seine Erscheinung vor und werden ihn bei der Wiederkunft zum Gerichte umgeben. Paulus erwähnt (Röm. 8, 38.) Klassen von Engeln (ἄγγελοι, ἀρχαὶ, δυνάμεις) und Ephes. 1, 21. ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης. Auf Erden erscheinen die Engel in Lichtgestalt.

Die Dämonen (δαιμόνια) sind im N. T. abgefallene Engel, die als unsaubere Geister die Menschen plagen, die Fürsten und Gewaltigen, die Herren der Welt, die in der Finsterniß dieser Welt herrschen, die bösen Geister unter dem Himmel. Von ihnen kommen die falschen Lehren und alles was dem Fortgang des Reiches Jesu hinderlich ist. Sie sind Ursächer alles Unglücks und besonders veranlassen sie in den von ihnen besessenen Menschen schwere Krankheiten. Als δαίμονες kommen sie Matth. 8, 31. Marc. 5, 12. Luc. 8, 29. und Offenb. 16, 14. und 18, 2. vor.

Das Daseyn einer Geisterwelt zwischen Gott und den Menschen, welche in bestimmten Verhältnissen zu beiden stehe, war demnach aus den biblischen Schriften unzweifelhaft gewiß. Die Aufgabe der Kirchenlehrer war, die Belehrungen der Schrift über diese geistigen Wesen in ihrem Zusammenhange mit den andern christlichen Lehren und in ihrem Verhältnisse zu denselben aufzufassen und darzustellen. Hiebei kam einmal die platonische Lehre von der intelligiblen Welt und die Ansichten der Gnostiker und Manichäer von der zwischen Gott und den Menschen befindlichen Geisterwelt

zur Betrachtung. Die erstere hatte bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Engellehre; die Theorieen der Gnostiker und Manichäer über Aeonen und Geister wurden mit den Systemen dieser Secten zugleich bekämpft. Die Kirchenlehrer hielten immer das Verhältniß dieser höheren geistigen Wesen zur Weltschöpfung und Weltregierung und die Beziehung fest, in welcher dieselben zur Frömmigkeit der einzelnen Christen stünden. Die Ansichten, welche sie hierüber aufstellten, mußten sie durch Untersuchungen über das Wesen dieser höheren Geister begründen, und hier war der Unterschied zwischen guten und bösen Geistern bei weitem das wichtigste Moment. Wie der Ursprung der Sünde bei den Menschen durch ein bestimmtes Factum seine Erklärung fand, so war es gleichfalls ein Factum (ein Abfall), welches den bösen Geistern ihr Daseyn gab. Alle Geister sind im Anfange gut, und der Abfall eines derselben zieht den Abfall einer großen Anzahl andrer nach sich, welche die Klasse der bösen, wie die Beharrenden die Klasse der guten Geister bilden. Beide Klassen werden, die eine als störend, die andre als fördernd mit der Weltregierung und mit der Frömmigkeit der Christen in Beziehung gesetzt. Aus einigen Stellen des A. T. hatten sich jüdische Sagen über die bösen Geister gebildet, welche von den Kirchenlehrern aufgenommen und in verschiedner Weise verarbeitet wurden. Die Grundansichten der einzelnen Lehrer über die Weltregierung und über die Besserung der Menschen modificirten ihre Ansichten über den fördernden oder störenden Antheil der höheren Geister an beiden. Die guten Engel sind Organe für alle guten Wirkungen Gottes auf die Natur und auf die guten Menschen, und die bösen Geister, die Dämonen, arbeiten ihnen eben auch in Bezug auf die Natur und die Menschen entgegen. Die Möglichkeit dieser Wirksamkeit mußte in der Beschaffenheit dieser Geister nachgewiesen werden, und indem man die einzelnen Wirkungen classificirte, erschienen bestimmte Klassen von Engeln, oder eine Anzahl einzelner Engel mit bestimmten Geschäften und Aemtern.

Bei der Betrachtung der Natur dieser Wesen konnte die Frage nicht ausbleiben, wie sie sich zu dem großen Heilsplan Gottes durch Christum verhielten, es kam die Möglichkeit der Verschlimmerung für die Engel, der Besserung für die Dämonen zur Sprache, und wurde entweder nach der Ansicht von einer Wiederbringung aller Dinge, oder nach der Analogie der ewigen Seligkeit und ewigen Verdammniß der Menschen beantwortet. Endlich mußte auch das Verhältniß der Menschen zu den Engeln in Beziehung auf die Pflicht der Verehrung betrachtet und der heidnische Irrthum einer Anbetung der Engel beseitigt werden.

Die Angaben, welche die biblischen Schriften über die Engel enthalten, die jüdische Volkssage und die platonische Auffassung des Engelbegriffs durch Philo liegen den verschiednen Aeusserungen der älteren Kirchenlehrer zu Grunde. Bei den Vätern vor Origenes sind es nur einzelne Aeusserungen, welche bei Tatianus und Tertullianus am ausführlichsten sind. Alle diese Väter kommen darin überein, daß sie einen reinen Urzustand der von Gott erschaffnen Geisterwelt annehmen, und durch einen Abfall im Geisterreiche die Scheidung zwischen guten und bösen Engeln entstehen lassen. Im einzelnen lehren sie über Ursprung und Wesen der Engel, über ihre Geschäfte, ihre Aemter und Klassen und ihr Schicksal und ihre Verehrung folgendes.

Hermas bemerkt bloß, in Bezug auf das Wesen der Engel, daß der Teufel unmächtig und deshalb nicht zu fürchten sey, und Ignatius stimmt mit ihm überein, indem er den Herrn der Welt über die Jungfrauschaft Mariä, und die Geburt und den Tod des Herrn in Unwissenheit seyn läßt. Ausführlicher äussert sich Tatianus. Er nimmt hylische (materielle) Geister und einen durch die Materie durchgehenden Geist an, der geringer als der göttliche Geist ist. Vor der Schöpfung des Menschen schuf der Logos die Engel, die wie die Menschen freien Willen haben. Der erstgeborne Dämon wurde ein Dämon wegen Uebertretung und Unwissenheit, und diejenigen, welche seinen trügerischen Ein-

bildungen folgten, wurden ein Heer von Dämonen, welche ihrer Bosheit hingegeben wurden, weil sie freien Willen hatten. Diese Dämonen sind alle aus der Hyle geschaffen und empfiengen den Geist aus der Hyle, der sie wollüstig und lüstern machte. Einige von ihnen wählten das Reinere, andre wandten sich zum Geringeren, und diese sind die Götter der Heiden. Es ist derselbe Geist in den Gestirnen, in den Engeln, in den Menschen, in den Pflanzen und den Wassern, nur mit verschiednen Modificationen. Die Dämonen sterben nicht leicht, weil sie kein Fleisch haben, aber sie sterben so oft, als sie ihre Anhänger sündigen lehren. Sie sind geistig wie Feuer und Luft, Abstrahlungen der Hyle und der Schlechtigkeit, nicht Seelen der Menschen, denn diese können nach dem Tode nicht wirksam seyn.

Athenagoras entfernt sich in demjenigen, was er von den Engeln sagt, wenig von den Ansichten des Tatianus. Auch er nimmt einen um die Hyle befindlichen Geist an, den Gott geschaffen hat. Die Engel haben freien Willen wie die Menschen. Einige von diesen Engeln blieben, wie sie Gott gemacht hatte, andre frevelten gegen ihr eignes Wesen und ihr Princip. Der Fürst der Materie und der Formen der Materie und seine Anhänger fielen. Diese wurden von menschlichen Jungfrauen bethört, und zeugten mit ihnen die Riesen, jener wurde nachlässig in seinem Amte. So fielen sie aus dem Himmel und befinden sich nun um Luft und Erde, und können nicht zum Himmel aufsteigen. Die Seelen der Riesen sind die um die Welt irrenden Dämonen, die den Fettdampf und das Blut der Opfer genießen. Theophilus von Antiochien sagt bloß, daß der Dämon oder Drache im Anfang ein Engel war, und Irenäus, daß die Engel körperlos und vernünftig und durch das Wort Gottes gemacht seyen. Dagegen gibt Tertullianus viele Aufschlüsse über das Wesen der Engel. Sie haben, ihm zu Folge, kein eignes Fleisch, weil sie von Natur geistiger Substanz sind, und wenn sie einen Körper

haben, so ist dieß ein Körper eigner Art (sui generis). Sie können sich zuweilen in menschliche Körper verwandeln, ohne daß sie diese Körper aus der Materie nehmen. Die Engel, welche dem Abraham und dem Lot erschienen, hatten nicht scheinbares, sondern wirkliches Fleisch. An sich aber bestehen die Engel aus einem materiellen Geiste. Sie aßen zwar, tranken, ließen sich die Füße waschen, und erschienen ganz wie Menschen, behielten dabei aber ihre eigenthümliche Substanz. Ihre Menschwerdung unterscheidet sich von der Menschwerdung Christi dadurch, daß sie nicht menschliche Körper annahmen, um geboren zu werden, und zu sterben. Sie sind geistige Substanzen, und der Dämonenname ist nicht neu; die Philosophen kennen Dämonen, Socrates hatte einen Dämon, Plato läugnet das Daseyn von Engeln nicht. Aus Engeln, die durch ihren freien Willen verdorben waren, gieng ein noch verdorbeneres Volk von Dämonen hervor, welche Gott mit ihrem Haupte verdammte. Dieses Haupt ist der Teufel, der im höchsten Grade böse und die Quelle der Ungeduld ist. Die Engel sind in einem Augenblicke überall; denn sie sind geflügelt, wie alle Geister; sie schauen vom Himmel auf die Menschen herunter, und bemerken, was sie Böses thun.

So äussern sich diese Väter über Ursprung und Wesen der Engel; daraus leiten sie ihre Geschäfte her. Den guten Engeln hat Gott, nach Hermas, die Creatur zu bauen und zu beherrschen übergeben, nach Justinus ist ihnen die Regierung über die Gestirne und die Welt aufgetragen. Athenagoras nennt die Engel Diener Gottes, welche dieser durch den Logos vertheilt und gesetzt hat, daß sie seyen um die Elemente und die Himmel, und die Welt und was in ihr ist, und für die Wohlordnung dessen sorgen, was in der Welt ist. Sie sind über die Materie und ihre Formen gesetzt. Gott hat die vollständige und allgemeine Vorsehung über das Ganze, die theilweise hat er den über das Einzelne gesetzten Engeln übertragen, die ihren guten Begierden angemessene Bewegungen hervorbringen. Irenäus läßt

die Engel von Gott über alles gesetzt seyn. Von ihnen hat Christus Zeugniß empfangen, zu ihnen ist Enoch als Gesandter gegangen. Der Engel Gabriel gab dem Daniel die Erklärung seiner Visionen. Der Menschensohn wird Engel senden, welche die Verdammten, nach Gottes Befehl in den Feuerofen werfen werden. Der Erzengel des Weltschöpfers, Gabriel, verkündigte der Maria die Ankunft und die Menschwerdung Christi, und im tausendjährigen Reiche werden die Gerechten Umgang mit den heiligen Engeln haben. Nach Clemens von Alexandrien erweiset Gott durch unsichtbare Engel dem Menschen viel Gutes, hat durch niedrige Engel den Griechen die Philosophie gegeben, und Engel sind die Wächter der Frommen und die Beförderer guter Gedanken.

Ueber die Wirksamkeit der bösen Engel geben diese Väter noch mehr Einzelnes an. So läßt schon Barnabas die Juden durch einen bösen Engel verführt werden. Hermas sagt, daß die Bosheit des Teufels die Menschen versuche, daß jeder Mensch einen bösen Engel (genius iniquitatis) habe, daß der Zweifel vom Teufel komme, und daß ein irdischer Geist dem heiligen Geiste im Menschen entgegengesetzt sey. Nach Justinus verführten die bösen Dämonen Weiber, schändeten Knaben, und zeigten den Menschen Schreckbilder. Sie wirken überhaupt viel Böses, und werden dabei von der in jedem Menschen befindlichen bösen Begierde unterstützt. Sie vereiteln die Frucht des Lesens der Propheten, indem sie den Menschen übermäßige Furcht einflößen. Sie bewirkten, daß die Heiden Gottessöhne für den von den Propheten verkündigten Sohn Gottes hielten. Sie reizten den Simon Magus und den Menander zu ihren Irrlehren, gaben dem Marcion seine Irrthümer ein und veranlaßten die Verfolgungen der Christen. Sie verfolgten die Tugendhaften zu jeder Zeit, und da sie schon diejenigen haßten, welche in der früheren Zeit nach dem theilweise wirkenden Logos handelten, so hassen sie in noch höherem Grade diejenigen, welche nach dem ganzen Logos

handeln. Sie haben ihrer Bosheit gemäße Gesetze gegeben, deren die ihnen ähnlichen Menschen sich freuen, und diese Gesetze hob der Logos bei seiner Erscheinung auf.

Tatianus lehrt, daß die bösen Engel den Menschen die Astrologie und die Lehre vom Fatum gaben, und sie an der wahren Erkenntniß Gottes hindern. Indem die Seele den Dämonen folge, gestalte sie im Irrthum viele Götter. Denn diese Dämonen unterrichten ihre Anhänger in Sünden, bezaubern sie durch ihre Lasterhaftigkeit, verkehren ihre Gedanken durch manchfache trügerische Vorspiegelungen und wenden sie dadurch von dem Wege zum Himmel ab. Sie schreiben die Krankheiten und die Leidenschaften der Liebe und des Hasses ihrer Wirksamkeit zu, und sind besonders stark in sympathetischen Kuren und Zauberheilungen, weil sie die Kräfte der Arzneien und die Beschaffenheit des menschlichen Körpers kennen. Nach Athenagoras widerstrebt der um die Hyle befindliche Geist dem Guten, das in Gott ist. Die um die Welt irrenden Dämonen bringen Bewegungen hervor, welche ihrem Wesen angemessen sind. Der Fürst der Hyle und seine Dämonen wirken verschiedentlich auch auf die Menschen. Wenn die Seele den hylischen Geist annimmt, so stellen sich ihr Trugbilder dar und sie geräth in vernunftlose Bewegungen. Tertullianus nimmt in der Jungfrau Philumene, welche den Gnostiker Apelles unterrichtete, einen Engel der Verführung an, welcher dem Engel des Lichts widerstrebte, und läßt die ersten Menschen durch einen Engel verführen, und böse Engel fortdauernd die Menschen zu Eitelkeit und Lüsternheit reizen. Die abgefallenen Engel lehrten den Bergbau, die Eigenschaften der Pflanzen, Zauberei, Beschwörungen und Astrologie; sie büßten ihre Lust mit den Weibern der Menschen, und wirken mit Hülfe ihrer ausserordentlichen Feinheit Krankheiten und Wahnsinn zum Verderben der Menschen.

Diese Geister werden auch in Beziehung auf die Erlösung durch Christum gesetzt. Auch das Himmlische, lehrt Ignatius, und die Herrlichkeit der Engel, und die sichtba-

ren Herrscher (ἄρχοντες) werden gerichtet, wenn sie nicht an das Blut Jesu glauben. Der Teufel, sagt Justinus, wird mit seinem Heere und mit den Menschen, die ihm folgen, ins Feuer geworfen und ewig gestraft. Jesus wurde Mensch um die Dämonen zu vernichten und bleibt so lange im Himmel, bis er alle feindliche Dämonen geschlagen hat. Tatianus dagegen läßt sie nicht am ewigen Leben Theil haben sondern sagt von ihnen, daß sie das gegenwärtige Leben zum Laster mißbrauchen, und indem sie so leben, sterben. Sie haben Theil an der Unsterblichkeit der Lasterhaften und können nicht Buße thun. Nach Tertullianus werden die bösen Engel von den Menschen gerichtet; über ihre Seligkeit hat Christus keinen Befehl vom Vater erhalten, ihnen ist keine Wiederherstellung verheißen, und um ihrentwillen konnte Christus also nicht kommen.

Hermas kennt einen eignen Engel als Vorstand der Strafe, und einen besondern Bußengel; Ignatius scheint durch dasjenige, was er von τοποθεσίαι der Engel und von den συστάσεις ἀρχοντικαί sagt, auf Klassen von Engeln hinzudeuten. Irenäus führt Engelklassen (Engel, Erzengel, Thronen und Fürstenthümer) an. Nach Tertullianus steht bei den Betenden ein Engel des Gebets, und es ist ein Engel im Taufwasser, der dem auf den Täufling herabkommenden heiligen Geist durch Abwaschung der Sünden den Weg bereitet; und er bemerkt ausdrücklich, daß die Christen der Ueberzeugung wären, daß alle die der Geburt vorangehenden und sie begleitenden Hülfen, welche die Römer besondren Göttinnen zuschrieben, von Engeln geleistet würden.

So stellt sich die Engellehre bei diesen älteren Vätern dar, auf welche die jüdische Tradition, besonders die aus dem Buche Henoch Einfluß hatte, welches Tertullianus (hab. mul. 3.) in gleichen Rang mit den canonischen Schriften stellt. Die Einwirkung platonischer Ideen ist bei Athenagoras und bei Tatianus unverkennbar. Eine folgerechte Entwicklung dieses Begriffes hat erst Origenes gege-

ben. Er läßt die vernünftigen Wesen insgesammt aus der ursprünglichen Welt hervorgehen. Alle Glieder dieser ursprünglichen Welt haben freie Selbstbestimmung. Da sie aber, obwohl aus Gott hervorgegangen, doch nicht unveränderlich wie Gott sind, so konnten sie aus der Gemeinschaft mit Gott fallen. Nach der größeren oder geringeren Tiefe dieses Falles ergab sich eine Verschiedenheit unter den vernünftigen Wesen, und Gott mußte sich nach seiner Gerechtigkeit gegen diese verschiedenen Wesen verschieden verhalten. Die Abgefallenen erhielten in der sinnlichen Welt ihre Stellung nach dem Verhältniß ihrer größeren oder geringeren Schuld. Die nur wenig gefallen und also Gott am nächsten geblieben waren, erhielten feine ätherische Körper, und diese heißt die Schrift Götter, Thronen, Gewalten, Herrschaften. Auf sie folgen die verschiedenen Klassen von Engeln, die in glänzenden Körpern als Sterne erscheinen, oder Theile der Welt regieren und Gottes Diener sind. Diejenigen, welche sich ganz von Gott losgerissen haben und völlig böse geworden sind, heißen Dämonen. Der Satan fiel zuerst ab, und riß die andern Dämonen mit sich fort. Diese Dämonen wirken dem Reiche des Guten entgegen und werden von Gott gerichtet werden. Einzelnen guten Engeln ist die Aufsicht über Einzelnes übertragen. Gabriel ist dem Kriege, Raphael den Kranken, Michael dem Gebete vorgesetzt; die einzelnen Gemeinden haben Engel zu Aufsehern. Die Engelnamen bezeichnen diese Geschäfte. Die Erde, das Wasser, die einzelnen Thierklassen haben ihre bestimmten Engel. Engel bringen das Gebet der Menschen vor Gott, flößen ihnen gute Gedanken ein und geben ihnen Kraft zum Widerstande gegen Versuchungen. Wahrscheinlich findet es Origenes, daß die guten Menschen einen guten und die bösen einen bösen Engel haben, und daß der gute sich entfernt, wenn die Menschen böse werden. Die Schutzengel müssen Rechenschaft von ihren Schützlingen geben, und werden den Menschen entweder bei der Geburt oder bei der Taufe beige-

sellt. Der dem Sünder beigegebene böse Engel bessert sich mit dem sich bessernden Sünder.

Der Anbetung der Engel wurde von allen diesen Vätern bestimmt widersprochen. Athenagoras und Irenäus erklären sich ausdrücklich gegen dieselbe. Nach Clemens von Alex. betet der vollkommene Christ mit den Engeln, und Origenes erklärt die Engelanbetung für schriftwidrig, weil man allein zu Gott beten soll. Doch wurde eine Verehrung der Engel, namentlich von Athenagoras und Origenes zugegeben.

Die sämmtlichen Ansichten von den bösen Engeln konnten sich an die Kirchenlehre anschließen, welche zu Origenes Zeit nur die Behauptung enthielt, daß der Teufel und seine Engel und die feindlichen Mächte seyen, über ihr Wesen und die Art ihres Seyns sich aber nicht erklärte. Daß der Teufel ein Engel gewesen und abgefallen sey, und sehr viele Engel beredet habe, mit ihm abzufallen, wurde zu Origenes Zeit, wie er selbst sagt, fast allgemein geglaubt.

Die großen Glaubensstreitigkeiten vom Anfange des vierten Jahrhunderts an, nahmen die Aufmerksamkeit der vorzüglichsten Lehrer für die in ihnen behandelten Fragen so sehr in Anspruch, daß an eine weitere Entwicklung der Engellehre nicht gedacht wurde, bis diese von einem einzelnen unbekannten Schriftsteller auf den Grund neuplatonischer Ideen vollkommen ausgebildet wurde und in dieser einseitigen Ausbildung die Grundlage aller späteren Untersuchungen und Bestimmungen blieb.

Die großen Theologen des vierten Jahrhunderts wiederholen, wenn sie von der Natur der Engel reden, nur dasjenige, was die früheren Väter bereits darüber ausgesprochen hatten. Auch sie schildern die Engel als von Gott geschaffene geistige oder feinkörperliche Wesen zwischen Gott und den Menschen. Diejenigen Väter, welche auf dem dogmatischen Wege des Origenes giengen, nahmen seine Lehre von der Schöpfung der Engel vor der Erschaffung der sichtbaren Welt an, die syrischen Väter ließen sie mit

Himmel und Erde zugleich geschaffen werden, Augustinus vermuthet, daß sie am ersten Tage als Licht von Gott geschaffen worden seyen. Fortwährend wurde den Engeln freier Wille zugeschrieben, woraus nothwendig hervorgieng, daß sie sündigen und besser werden könnten. Daß im Falle sie sündigten eine Erlösung für sie eintreten müsse, wurde nicht näher erörtert, wohl vorzüglich deswegen, weil es zu der Ansicht des Origenes zurückführen konnte. Augustinus sah dieß ein, und schnitt die möglichen Folgerungen aus der Sündefähigkeit der Engel durch die Behauptung ab, daß die guten Engel wohl vor dem ersten Abfalle hätten sündigen können, daß sie aber nach demselben zum Lohn für ihre Beharrung es von Gott erhalten hätten, nicht mehr zu sündigen. Dadurch waren sie auſſer allen Zusammenhang mit dem durch Christum ausgeführten Heilsplan gesetzt, weil sie dasjenige was die Menschen durch den Glauben an den Tod des Versöhners erhielten aus freier Gnade Gottes als Lohn ihrer Beharrung bereits empfangen haben.

Fortwährend wieß man den guten Engeln dieselben Geschäfte zu, welche schon die früheren Väter ihnen gegeben hatten, die Regierung der Welt im Einzelnen und die Förderung der Menschen im Guten, die man durch Schutzengel, welche entweder nur den Gläubigen oder allen Menschen, oder allen Wesen und Dingen überhaupt beigegeben waren, bewirken ließ, zuweilen auch jedem Menschen einen guten und einen bösen Engel gab, immer aber die Engel zu Ueberbringern der Gebete der Menschen an Gott machte.

Engelklassen waren im N. T. angedeutet, diese Andeutungen hatten einige frühere Väter wiederholt; der ungekannte Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, der seinen Schriften den Namen des Areopagiten Dionysius vorsetzte, hat ein vollständiges System dieser Engelsklassen gegeben, welches in der Kirche fortwährend Geltung behalten hat. Sein, durchaus neuplatonisches System, welches deshalb auch mit dem Grundgedanken des Origenes viele Aehnlichkeit hat, ruht auf dem Gedanken, daß die ewige an sich

unsichtbare Güte sich allen Wesen nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit mittheile. Dieser Grad der Empfänglichkeit unterscheidet die verschiednen Stufen der Wesen überhaupt und so auch die verschiednen Stufen der Geister. Diese Geister sind in drei Ordnungen getheilt, deren jede wieder drei Klassen enthält. Die erste Ordnung ist immer um Gott, unmittelbar mit ihm vereinigt (Thronen, Cherubim und Seraphim); die zweite besteht aus den Gewalten, Herrschaften und Mächten; die dritte aus den Engeln, Erzengeln und Fürstenthümern. Das Ziel aller dieser Ordnungen ist Einigung mit Gott, Theilnahme an Gott. Die erste Ordnung ist im höchsten Grade rein und unwandelbar, sie schaut den dreieinigen Gott und ist in Gemeinschaft mit Jesu, ihr Schauen ist nicht ein Schauen in Bildern, sondern ein reines Schauen. Diese erste Ordnung unterrichtet die zweite, indem sie dieselbe reiniget, erleuchtet und vollendet. Jede höhere Ordnung überhaupt unterrichtet die ihr zunächst stehende niedere, indem sie ihr die Kenntniß des dreieinigen Gottes giebt, der als Urgrund und Ursache alles erhält, und die letzte Ordnung unterrichtet dann die erste der hierarchischen Ordnungen der Kirche. Bei Johannes von Damascus findet sich die gesammte Lehre der griechischen Väter zusammengefaßt. Die Engel sind von Gott nach seinem Bilde aus Nichts geschaffen, unkörperliche Naturen, wie der Hauch oder das unkörperliche Feuer; sie sind intelligible, ewig bewegliche, mit Freiheit des Willens begabte Wesenheiten, die Gott dienen und durch Gottes Gnade unsterblich sind. Ihre Form und Gränze weiß nur ihr Schöpfer, in Beziehung auf uns heißen wir sie unkörperlich und immateriell, denn eigentlich ist bloß Gott ohne Körper und Materie; als geschaffen sind sie veränderlich. Als unkörperlich sind sie der Reue nicht empfänglich, denn die Reue rührt bei den Menschen von der körperlichen Schwäche her. Sie haben als zweite intelligible Lichter ihren Glanz aus dem ersten anfangslosen Lichte, bedürfen weder Zunge noch Ohr, sondern theilen sich ohne äussere Worte ihre Gedanken und

Wünsche mit. Der Logos hat sie geschaffen, der heilige Geist nach ihren verschiednen Graden vollendet. Sie sind nicht uneingeschränkt allgegenwärtig, werden aber durch körperliche Schranken nicht gefesselt, und erscheinen den Menschen in der diesen angemessenen Gestalt. Von Gottes Gnade erleuchtet sagen sie die Zukunft vorher und bedürfen als unsterblich der Ehe nicht. Sie sind in intelligiblen Orten, an Glanz und Stufe verschieden. Schnell in der Ausrichtung von Gottes Befehlen, sind sie über einzelne Völker und Menschen gesetzt und unterstützen und regieren die Menschen. Sie konnten sich früher zum Bösen wenden haben aber nun durch Gottes Gnade die Beharrung im Guten empfangen. Ihre Speise ist das Anschauen Gottes. Sie verwandeln sich wie Gott es ihnen befiehlt, erscheinen den Menschen und theilen ihnen göttliche Geheimnisse mit. Ihre Wohnung ist im Himmel, ihr Beruf Gott zu loben und seinen Willen auszurichten. Sie sind in drei Ordnungen und jede dieser Ordnungen wieder in drei Klassen eingetheilt. Die Zeit ihrer Schöpfung wird allgemein vor der Schöpfung des Menschen gesetzt, mit dem Unterschiede, daß einige sie vor allen Dingen geschaffen werden lassen, andere erst nach der Schöpfung des ersten Himmels. Johannes von Damascus erklärt sich für die Ansicht des Gregorius von Nazianzus, daß erst die intelligible Wesenheit und darauf die sinnliche und dann erst der aus beiden bestehende Mensch geschaffen worden sey, und bestreitet diejenigen, welche irgend etwas durch Engel schaffen lassen, da der dreieinige Gott allein Schöpfer sey. Die Dämonen sind aus den Engeln hervorgegangen. Der Vorstand der irdischen Ordnung war erst ein guter Engel und empörte sich freiwillig gegen Gott und wurde böse. Denn das Böse ist die Beraubung des Guten; das Gute ist geistiges Licht, das Böse geistige Finsterniß. Dem ersten Abfallenden folgte eine Menge von Engeln nach. Diese bösen Engel haben nur so viel Gewalt als Gott ihnen zuläßt; sie können sich in die verschiedensten Gestalten verwandeln. Sie sagen die

Zukunft vorher, weil sie entweder dasjenige, was in der Ferne geschieht, sehen, oder sie thun es aus bloßer Vermuthung. Sie verstehen auch die heilige Schrift. Alle Bosheit und alle unreinen Eigenschaften haben sie erdacht, sie können aber niemanden Gewalt anthun, und es ist ihnen und denen, die ihnen folgen, das ewige Feuer bereitet. Nachdem sie einmal gefallen sind, können sie nicht mehr Buße thun, so wenig als die Menschen nach dem Tode.

Fassen wir die Ansichten der christlichen Lehrer über die Engel in den ersten acht Jahrhunderten zusammen, so finden wir einmal die irrige mythische Auffassung dieser Lehre in den gnostischen und manichäischen Systemen durch die einfache Annahme beseitigt, daß die Engel Geschöpfe Gottes und nicht selbst Schöpfer, und daß sie als vernünftige freie Wesen mit höheren geistigen Kräften und einer entsprechenden Leiblichkeit Organe Gottes für dessen Wirksamkeit auf die Welt und die Menschen sind. Indem dieß im Einzelnen ausgeführt wurde, gelangte man mit Benützung der Andeutungen der heiligen Schrift dazu, Klassen von Engeln anzunehmen, und einzelnen Engeln bestimmte Geschäfte zuzuweisen, nicht ohne hin und wieder auf die Analogie der von den Heiden angenommenen Genien und Schutzgeister hinzudeuten. Die einzige bedeutende Verschiedenheit in der Engellehre zeigte sich in der verschiednen Ansicht von dem endlichen Schicksale der guten und der bösen Engel. Die Ansicht des Origenes, welche als Ziel des Weltplanes die Wiederbringung aller Dinge setzte, mußte auch den Dämonen und ihrem Haupte die Möglichkeit der Besserung zugestehen, und bei den guten Engeln immer eine Verschlimmerung als denkbar setzen, welche durch eine nachfolgende Besserung aufgehoben werden müßte. Es lag dieser Ansicht nahe, die Erlösung durch Christum auch den Dämonen zu gute kommen zu lassen. Die biblische Lehre war dieser Annahme geradezu entgegen, und so findet sich auch

die überwiegende Zahl von Stimmen für die unwiderrufliche Verdammniß der Dämonen. Wenn diese aber auch allgemein angenommen wurde, so blieb doch bei der Voraussetzung des freien Willens der guten Engel ihre Veränderlichkeit und damit die Möglichkeit ihres Falles denkbar, und wenn sie durch diesen nicht in die Klasse der Dämonen gerathen sollten, so mußte irgend eine Art der Erlösung auch für sie angenommen werden. Diese Schwierigkeit hob Augustinus dadurch, daß er den Fall der bösen Engel als einen einmaligen Act darstellte, der sich nicht wiederholen konnte. Die Gefallenen blieben in dem Zustande, in den sie sich selbst gestürzt hatten, und gehen der ewigen Verdammniß entgegen. Vor diesem Falle war die Möglichkeit der Abweichung bei allen Engeln vorhanden, nach demselben hörte sie bei denjenigen, welche der Versuchung zur Empörung gegen Gott widerstanden hatten, auf, und diese sind nun unwandelbar gut, ohne einer weitern Erlösung zu bedürfen. Bei dieser Annahme blieb alles dasjenige, was die früheren Väter von dem Wesen und der Thätigkeit der Engel auf den Grund der biblischen Schriften gelehrt hatten, stehen, und es wurde nur dasjenige ausgeschieden, was wie die Erklärungen von Tatianus und von Athenagoras an gnostische Ideen streifte, oder wie die origenianische der Erlösung durch Christum eine irrige Ausdehnung gab, und diese Annahme allein brachte die biblische Lehre von den Engeln und Dämonen mit dem auf das Menschengeschlecht allein berechneten durch den Sohn Gottes ausgeführten Heilsplan in Einklang.

7. Von der Vorsehung.

Die von Gott geschaffene Welt wird von ihm erhalten und regiert. Gott leitet nicht nur den Gang der Weltereignisse im Allgemeinen, sondern auch die Schicksale der einzelnen Völker und Menschen, und erhält und

regiert die Thiere und alle Körper überhaupt. Das ist Lehre der Schrift. Diese Schriftlehre von der Vorsehung hatten die Kirchenlehrer insbesondere gegen die Annahme eines unbedingten Schicksals und den damit zusammenhängenden Glauben an eine Einwirkung der Gestirne auf die Schicksale der Menschen zu vertheidigen und zu begründen. Diese Lehre erhielt ihre Vollendung erst dann, wann die Menschwerdung Gottes in Christo, durch welche der Zweck der Weltschöpfung, die Beseligung der Menschen erreicht wird, als der Mittelpunkt des Dogma von der Vorsehung erkannt, und alle einzelnen Theile desselben auf diesen Mittelpunkt zurückgeführt wurden.

Philo, dessen Ansichten auch in Bezug auf diese Lehre auf die der Väter Einfluß hatten, legte der Lehre von der Vorsehung den Satz zu Grunde, daß Gott als die Quelle alles Guten alles so lenken müsse, daß das Ganze und das Einzelne seine Bestimmung erreiche, und daß der Gute auch äusserlich glücklich, der Böse auch äusserlich unglücklich sey. Hiernach mußte er eine allgemeine Vorsehung annehmen, die er doch als Israelite vorzugsweise als auf die Israeliten gewendet darstellte. Der Glaube an die Vorsehung erscheint ihm als unzertrennlich mit dem Glauben an Gott und an die Schöpfung verbunden, und er findet es eben so unmöglich, daß der Schöpfer sich nicht um sein Geschöpf, als daß der Vater sich nicht um sein Kind bekümmern sollte. Das Mißverhältniß, welches sich hier auf Erden zwischen Tugend und Glück zeigt, sucht er theils aus der Langmuth Gottes zu erklären, welche die Besserung des Sünders noch erwartet, theils weiset er nach, daß man das scheinbare Glück des Bösen mit Unrecht Glück nenne, und nimmt nur eine allgemeine Aufsicht auf die Menschen, nicht eine Beachtung jedes Einzelnen an. Was man physische Uebel nennt, erklärt er theils als nothwendige Ereignisse zur Erhaltung des Weltganzen, theils weiset er den Nutzen einzelner dieser angeblichen Uebel, der

schädlichen Thiere z. E. nach. Er widerspricht der Behauptung, daß das sittliche Böse von Gott herrühre, welche einige durch die Verhärtung Pharaos zu beweisen versuchten, und erklärt sich entschieden gegen die Lehre von einem blinden Schicksale, welche von einigen aus 1 Mos. 15, 16. hergeleitet, und dem zufolge die sittliche Freiheit des Menschen geläugnet wurde, welche Philo 1 Mos. 2, 19. deutlich gelehrt fand. Damit hängt seine Bekämpfung der Ansicht von einer unausweichlichen Vorherbestimmung zusammen, welche aus der biblischen Darstellung des A. T. von einem Buche, in welches die Schicksale der Menschen eingetragen seyen, hergeleitet wurde. Er gab zu, daß der Mensch aus eigner Kraft nichts Gutes thun könne, daß alle Kraft ihm von oben komme, daß nur Gott handle und die Creatur bloß leide; doch erklärt er den Menschen für sittlich frei, aber mit der Beschränkung, daß alles Böse dem Menschen und alles Gute Gott zugeschrieben werden müsse. Er unterscheidet dabei dasjenige, was von und durch Gott zugleich geschieht, von demjenigen, was von Gott oder durch Gott geschieht. Was durch Gott geschieht, erfolgt vermittelst der durch Gott mitgetheilten Kräfte, also durch Zulassung. Wenn der Mensch böse wird, so geschieht dieß wider den Willen Gottes; Gott duldet es, um die sittliche Freiheit des Menschen nicht zu beeinträchtigen, und auch das Böse muß seinen Planen dienen. Wegen der ausserordentlichen Tugend der Stammväter der Israeliten hat Gott dieses Volk zum Gegenstande seiner besondern Fürsorge erwählt, und es zu seinem Priester- und Propheten-volke gemacht, so daß der jüdische Hohepriester für das ganze Menschengeschlecht und für die ganze Natur bete.

Die früheren christlichen Väter setzten zum Theil die Engel mit der Lehre von der Vorsehung in Verbindung. So läßt Hermas den Bau und die Beherrschung der Creatur von Gott den Engeln übergeben. Athenagoras lehrt, daß der Schöpfer der Welt auf die Vorsehung

für das Gewordene bedacht sey, weil er nichts gemacht haben könnte, wenn er nicht vorausſehend für alles ſorgte, daß er ferner viele Engel und Diener über die Elemente, die Himmel und die Welt und was in ihr ist und deſſen Wohlordnung geſetzt habe, daß er mit Wiſſenſchaft und Kunſt alles erhalte und überſchaue und daß ihm und ſeinem Sohne dem Logos alles unterworfen ſey. Gott habe die vollkommene und allgemeine Vorſehung über das Ganze, über die Theile ſeyen die Engel geſetzt. Daß Gott für alles Vorhandene ſorge, ſprechen alle Väter aufs ſtärkſte aus. Er ist der Allaufſeher nach Clemens v. R. und Ignatius; er bewegt, wirkt, nährt alles, ſagt Theophilus, hat die Vorſehung über alles, regiert und belebt alles, herrſcht über das Ganze und umfaßt alles mit allmächtiger Kraft. Von ſeinem Geiſte wird die ganze Schöpfung umfaßt, und den umfaſſenden Geiſt mit der Schöpfung umfaßt die Hand Gottes. Wenn er ſeinen Athem anhält, vergeht die Welt, und alles wird durch ſeine Vorſehung allein verwaltet. Gott weiß, ſagt Irenäus, die geſammte Zahl des Gewordenen und des Werdenden, alles hat nach ſeiner Vorſehung die ihm angemeſſene Beſchaffenheit, Ordnung, Zeit, Zahl und Quantität erhalten; nach ſeiner Vorſehung kannte Gott die Schwäche des Menſchen und deren Folgen. Gegen das Fatum erklären ſich beſonders Juſtinus und Tatianus auf das ſtärkſte. Die eigentlich chriſtliche Beziehung der Lehre von der Vorſehung hat zuerſt Clemens von Alex. deutlich ausgeſprochen. Die chriſtliche Philoſophie, ſagt er, ſetzt und beweiſet die göttliche Vorſehung. Wenn man ſie wegnimmt, iſt die Heilsanſtalt Chriſti eine Fabel. Die chriſtliche Lehre erkennt Gott als Schöpfer, und nimmt eine Vorſehung für das Einzelnſte an. Sie weiß, daß die veränderliche und geſchaffene Natur der Elemente unſre Aehnlichkeit mit Gott zum Zwecke habe, und daß jedem Unterrichte die Belehrung über die Heilsanſtalt durch Chriſtum vorangehen müſſe. Es iſt ſtrafbar, nach

Beweisen für die Vorsehung zu fragen, und gottlos anzunehmen, daß die Gesammtheit der Propheten und die ganze Heilsanstalt nicht der Vorsehung gemäß erschienen sey. Das bloße Anschauen der Schöpfung gebe Zeugniß für die Vorsehung, da alles in ihr entweder in Ordnung geworden oder nach Ordnung offenbart sey.

Diese Ansicht von der Entbehrlichkeit und Schädlichkeit von Beweisen für die Vorsehung theilten die Väter im Allgemeinen nicht; sie bewiesen vielmehr die Vorsehung theils aus der Nothwendigkeit, daß der Schöpfer auch für die Welt sorge (Nemesius c. 48.), theils aus der herrlichen Ordnung der Welt (Lactant. de opif. Dei.) und besonders aus dem wundervollen Baue des menschlichen Körpers, theils aus der Einrichtung der Welt überhaupt, wie Basilius d. Gr. in seinen Predigten über die Schöpfungsgeschichte, welche Ambrosius für die lateinische Kirche bearbeitete. Nemesius führt (c. 42—44.) für die Christen die Wunder des A. T. und die Menschwerdung Christi als Beweis für die Vorsehung an, und für die Heiden die Regelmäßigkeit des Weltlaufs, die herrliche Einrichtung der Körper und die Erfahrung, daß die Strafe häufig die Sünde auf eine wunderbare Weise treffe, und weiset darauf hin, daß ohne Vorsehung weder die Gerechtigkeit und Güte Gottes, noch dessen Vorherwissen, noch irgend eine Prophezeiung bestehen könne. Theodoretus beweiset in zehn Predigten die Vorsehung aus dem Bau der Welt, besonders aus dem Einflusse der Gestirne auf die Welt und die Menschen, dann aus der Einrichtung der Erde, aus dem Bau des menschlichen Körpers, aus der sittlichen und bürgerlichen Verfassung der Menschen, aus der Nothwendigkeit der endlichen Belohnung der Tugendhaften, und aus der Menschwerdung Christi. Salvianus widerlegt in seiner Schrift von der Regierung Gottes diejenigen, welche wegen des Unglückes der Zeiten, in denen er lebte, an der Vorsehung Gottes zweifelten, und beweiset erstlich, daß der wahre

Fromme nicht unglücklich seyn könne, dann daß der Schöpfer der Welt auch ihr Regent seyn müsse, ferner, daß wenn Gott nicht fortwährend für die Welt sorgte, wir vergebens Christum verehren und zu Gott beten würden, und leitet das Unglück seiner christlichen Zeitgenossen von ihrem Unglauben und ihrer Lasterhaftigkeit her.

Die Vorsehung Gottes im Einzelnsten und für das Einzelnste wurde fortwährend festgehalten. Clemens von Alex. sagt (Strom. VII, 2.), daß die Natur des Sohnes alles aufs beste regiere, daß von ihm die Vorsehung für das Ganze und für das Einzelne ausgehe, und (ebend. VI, 17.) daß die verschiednen Städte und vielleicht auch alle einzelnen Menschen ihre eignen Engel hätten, denn der Hirte sorge auch für die einzelnen Schaafe. Eben so erklären sich Novatianus und Nemesius, und Junilius nimmt ausdrücklich eine allgemeine Vorsehung für die Erhaltung alles Geschaffenen in seinem Wesen, und eine besondre für die Regierung der einzelnen, besonders der vernünftigen Wesen an. Die allgemeine zeige sich in der steten Erneuerung der Geschlechter der Geschöpfe und in der Erhaltung des Bleibenden (der Sonne und der Sterne); die besondere gehe entweder von Gott aus für Engel und Menschen, oder von Engeln für sich und die Menschen, oder von Menschen für sich selbst. Hieronymus bemerkt, daß die Vorsehung in Beziehung auf die Menschen für die einzelnen sorge, in Beziehung auf die Thiere aber nur dahin wirke, daß die Thiergeschlechter und die Thierarten erhalten werden, und indem er von einem irrigen Begriffe von Gottes Allwissenheit ausgeht, findet er es Gottes unwürdig, sich mit den kleinsten und werthlosen Thieren fürsorgend zu beschäftigen. Dagegen läßt Augustinus, auch hierin wie überall das Ganze der Lehre im Auge habend, die Vorsehung Gottes sich über alle Dinge ohne Ausnahme erstrecken, und macht deren Bestehen ausschließlich von dieser Vorsehung abhängig. Johannes Damascenus hat auch in dieser Lehre die Ansich-

ten der früheren griechischen Väter zusammengefaßt. Er führt erst die früheren Definitionen der Vorsehung an, daß sie sey die Sorge Gottes für das Seyende, oder der Wille Gottes, durch welchen alles Seyende die ihm angemessene Leitung erhält, und leitet daraus die Nothwendigkeit her, daß alles Gottes würdig und aufs beste geschehe. Der Schöpfer müsse zugleich Regent seyn; seine schaffende, erhaltende und regierende Kraft sey sein guter Wille; weil er gut sey, so sorge er überhaupt, und weil er weise sey, so sorge er aufs beste. Alles was in unsrer Gewalt stehe, sey gut und müsse von uns bewundert werden, was aber in unsrer Macht stehe, das gehöre nicht der Vorsehung, sondern unserm freien Willen an, und was diesem nicht angehöre, geschehe theils nach dem Wohlgefallen Gottes, theils durch seine Zulassung.

Bei der Lehre von der Vorsehung kamen die zwei Fragen eigens zur Untersuchung, wie sich der freie Wille des Menschen, und wie sich das Uebel in der Welt zur göttlichen Vorsehung verhalte. Die erste Frage fand ihre Veranlassung darin, daß man die Vorsehung zugleich als Vorhersehung dachte und dadurch den freien Willen für gefährdet hielt; die zweite führte zu den verschiedenen Versuchen der Theodicee, um den Begriff Gottes mit den in der Welt bestehenden Uebeln zu vereinigen.

Die Systeme der Gnostiker und Manichäer hatten vorzugsweise den Zweck, das Daseyn des Uebels in der Welt zu erklären, und sie hatten dieß dadurch gethan, daß sie die Ursache des Uebels entweder in der Schöpfung der Welt durch einen untergeordneten Weltschöpfer oder in der Materie nachwiesen, und das weltliche Daseyn, in welchem das Uebel überhaupt allein vorhanden seyn könne, nur als den Uebergang zu einem vollkommenen Daseyn im Lichtreiche dachten. Die christlichen Lehrer mußten nachweisen, daß die Annahme der Weltschöpfung durch den höchsten Gott die Erklärung des Vorhanden-

seyns des Uebels nicht unmöglich mache, und sie thaten dieß besonders dadurch, daß sie den Begriff des Uebels und seine Ursachen anders als jene Häretiker bestimmten. Sie betrachteten es theils als Besserungsmittel, wie Justinus, der es dem Teufel zuschrieb, welchem Gott zugelassen habe, die Menschen dadurch zu prüfen; oder sie setzten es mit der Annahme in Verbindung, daß Gott die Leitung der Welt im Einzelnen den Engeln übertragen habe, deren Nachlässigkeit der Grund des Uebels geworden sey, wie Athenagoras that; oder sie hielten es, wie Theophilus, für eine Folge der Sünde, oder unterschieden, wie Tertullianus, physisches und moralisches Uebel, und schrieben jenes Gott, dieses dem Teufel zu. Die alexandrinischen Väter, Clemens und Origenes, haben auch über diesen Gegenstand tiefergehende Untersuchungen angestellt. Jener unterscheidet zuerst den wirkenden und den zulassenden Willen Gottes. Das Uebel entstehe nicht durch den Willen Gottes, sondern nur weil es Gott nicht verhindere, und Gott leite auch die bösen Handlungen des Menschen zum Guten. Origenes setzte den Grund des Bösen weder in Gott noch in die Materie, sondern in den freien Willen des Menschen, weil, wenn Gott Urheber des Bösen wäre, er weder belohnen noch bestrafen könnte. Das moralische Böse komme nicht von Gott, aber das physische veranstalte er, und lasse es zur Besserung der Menschen gereichen. Den tieferen Grund des sittlichen Uebels unter den Menschen giebt die seinem Systeme zu Grunde liegende Lehre von der Präexistenz der Menschenseelen, welche durch Abfall von einer höhern Geisterstufe in Menschenkörper gerathen seyen. Arnobius beschränkt sich darauf zu erklären, daß wir die Ursache des Uebels nicht kennen, und nur das gewiß wissen, daß Gott dessen Urheber nicht sey; Lactantius aber nähert sich der dualistischen Ansicht, indem er das Bestehen der Welt ohne streitende Dinge für unmöglich, einen Gegensatz zwischen Gutem und Bösem also für unausweichlich

erklärt. Da das Böse sonach nothwendig war, Gott selbst aber es nicht hervorbringen konnte, so schuf er zwei erhabene Wesen, den Sohn Gottes und den Teufel, welcher im Anfange auch gut war, aber aus Neid gegen den Sohn abfiel und die Quelle alles Bösen wurde. Beide wetteifern miteinander in Hervorbringung des Guten und des Bösen, und beide müssen seyn, um dem Menschen die Wahl zwischen Gutem und Bösem möglich zu machen.

Häufig wurden die gegen Gottes Güte und Gerechtigkeit aus dem Daseyn des Uebels in der Welt hergeleiteten Einwürfe durch den platonischen Satz bekämpft, daß das Böse kein Reales, sondern bloße Negation, Abwesenheit des Guten, Nichts sey; daß nur die Sünde im eigentlichen Sinne ein Uebel genannt werden könne, und alles andre, was man gewöhnlich Uebel heiße, nur Scheinübel seyen, welche als Prüfungen von Gott zugelassen zur Besserung und also zum Guten führten. Das moralische Böse komme aus der Freiheit des Menschen und werde diesem daher zur Schuld. Die Freiheit aber, so behaupteten die Lehrer bis nahe an Augustinus einstimmig, sey durchaus unerläßlich, weil ohne sie keine Tugend denkbar sey.

Augustinus ist auch in Beziehung auf diese Frage der bedeutendste unter den lateinischen Lehrern. Da behauptet wurde, daß Gott die Menschen hätte vollkommner schaffen sollen, so erklärte er, daß die Vollkommenheit des Universums verschiedene Geschöpfe nöthig gemacht hätte. Der verkehrte Gebrauch, welchen der Mensch von seiner Freiheit mache, könne allerdings nicht erklärt werden, weil man über den Willen hinaus keine weitere Ursache der Sünde suchen dürfe. Verführungen zur Sünde seyen vorhanden, und Gott habe, um diese Verführungen nicht aufhören zu lassen, den Teufel nicht vernichtet. Auch das Böse geschehe nicht ohne Gottes Willen, aber man müsse dabei die Wirkung und die Zu-

lassung Gottes unterscheiden. Gott könne nicht Urheber des Bösen seyn, weil dieß seiner Weisheit und seiner Güte widerspreche, und jedes vorhandene Wesen habe noch etwas Gutes an sich, aber die Zulassung des Bösen sey heilsam, weil daraus der Werth des Guten erhelle. Auch das unglückliche Daseyn des Sünders sey doch dem Nichtseyn vorzuziehen, und durch die Strafe der Sünde verherrliche Gott seine Gerechtigkeit.

Johannes von Damascus hat, um zu beweisen, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sey, darauf aufmerksam gemacht, daß die heilige Schrift häufig die Zulassung Gottes als eine Wirksamkeit Gottes bezeichne (Röm. 9, 21.), es erhelle aber aus 2 Tim. 2, 20. daß es von dem freien Vorsatze des Menschen abhänge, sich aus einem Gefäße der Unehren zu einem Gefäße der Ehren zu machen. Röm 11, 8. und 32. seyen nicht so zu verstehen, als ob Gott dasjenige, wovon in diesen Stellen die Rede ist, gewirkt, sondern so, daß er dieß bloß zugelassen habe, weil ausserdem die Freiheit des Willens und das Gute nicht bestehen könne, dessen Wesen eben in der Freiheit gegründet sey. So müsse man auch Jes. 45, 7. und Amos 3, 6. die doppelte Bedeutung des Bösen im Auge haben, das seiner Natur nach Böse, welches dem Willen Gottes widerstreite, und das Unglück, das an sich kein Böses, sondern für die Einsichtsvolleren Anlaß zur Besserung sey. Gott sey bloß Urheber dieses letzteren Bösen.

8. Von dem Menschen.

Die Hauptlehre des Christenthums, daß Jesus der Christ sey, erhielt von der einen Seite durch die genauen Bestimmungen über das Wesen des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater Erläuterung, weil dadurch das eine Erforderniß der Erlösung, die wahre Gottheit des Soh-

nes, für die Kirchenlehre festgestellt wurde. Von der andern Seite machte die Erscheinung des Sohnes Gottes als Mensch, ohne welche die Erlösung des Menschengeschlechts nicht gedacht werden konnte, eine genauere Erörterung der Lehre vom Menschen nöthig, sowohl um bestimmen zu können, welche Natur das Wort, welches Fleisch wurde, bei seiner Menschwerdung angenommen habe, als um aus der Natur des Menschen selbst die Erlösungsbedürftigkeit desselben und die Mängel zu erkennen, welchen durch die Erlösung abgeholfen werden sollte. Es findet sich hier zuerst ein Unterschied in den Ansichten von den Theilen des Menschen. In den biblischen Schriften ist durchaus nur von Leib und Seele als Bestandtheilen des Menschen die Rede, und nur einzelne Stellen scheinen auf eine Dreitheiligkeit des Menschen hinzudeuten, wie die platonische Philosophie sie annahm, 1 Thess. 5, 23. nemlich, wo Paulus den Thessalonichern wünscht, daß Gott ihnen Leib, Seele und Geist heiligen möge, und Hebr. 4, 3. wo von einer Scheidung von Seele und Geist durch den Logos die Rede ist. Auf diese Stellen, besonders gründeten diejenigen Väter, welche die platonische Philosophie zur Erläuterung christlicher Lehren anwandten, ihre Behauptung von drei Theilen des Menschen und setzten dieselbe in Beziehung zur Erlösung. Diese Behauptung und die platonische Ansicht von dem Verhältnisse des Körpers zur Seele und zum Geiste wirkte auf die Bestimmungen über die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes ein. Dieser mußte die vollständige menschliche Natur angenommen haben, um die Menschen erlösen zu können, und die Untersuchungen über die menschliche Natur überhaupt standen demnach im genauen Zusammenhang mit den Untersuchungen über die Erlösung. Es läßt sich auch bei dieser, wie bei den andern christlichen Lehren bemerken, daß in den vier ersten Jahrhunderten die Erläuterungen der einzelnen Dogmen von einem Theile der Lehrer vorzugsweise aus der platonischen Philosophie ge-

schöpft wurden, daß den dadurch entstandenen Erklärungen und Sätzen von anderen Lehrern auf den Grund der Schriftlehre widersprochen wurde, und daß jene platonisirenden Bestimmungen bei allmählig fortschreitendem Verständniß des Gesammtdogma von der Kirche nach und nach ausgeschieden wurden und Bestimmungen Platz machten, welche der biblischen Lehre gemäßer waren. Es war dieß sowohl bei den Ansichten von der Natur der Seele und ihren Theilen, als von dem Ursprunge derselben der Fall, wobei die Behauptung von einer Präexistenz der Seelen und die Frage zur Untersuchung kam, ob die einzelnen Seelen von Gott geschaffen oder mit dem Körper zugleich gezeugt würden. Die Irrthümer der gnostischen Partheien und der Manichäer in Bezug auf die Natur des Menschen mußten als dem Heilsplane durch Christum durchaus widerstreitend vor allen bekämpft und dann nachgewiesen werden, wie die platonische Lehre von drei Theilen des Menschen der Schriftlehre und insbesondere der richtigen Ansicht von der Menschwerdung des Sohnes widerstreite.

Die platonisirenden Ansichten über die Natur des Menschen hatten die Väter aus der alexandrinischen Philosophie und namentlich aus Philo sich angeeignet, welcher der Lehre vom Menschen eine besondre Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Wir geben daher zuerst die philonische Darstellung der Lehre vom Menschen, weil sie die der platonisirenden Väter in hohem Grade erläutert. Philo hat in dieser Lehre theils die Volksansichten seiner Zeit, theils die Lehren der Platoniker und der Stoiker über den Menschen benützt, und dieselbe durch allegorische Auslegung in den mosaischen Büchern nachzuweisen versucht. Folgendes sind die Hauptsätze seiner Lehre. Die Seelen präexistiren. Sie kamen vom Himmel auf die Erde herunter in Menschenkörper und sind ein Abglanz oder Bild Gottes, ätherischer oder feuriger Natur, wie die himmlischen Naturen, unvergänglich wie diese, und deshalb frei

und zurechnungsfähig. Ehe die Seele in den Körper kömmt ist sie Einheit (Monas), wenn sie sich mit dem Körper verbindet, wird sie Zweiheit (Dyas); nach dem Tode wird die Seele des Frommen wieder zur Einheit. Ueber die Art des Ueberganges der Seele in den Körper bestimmt Philo nichts, und läßt es unentschieden, ob sie erst bei diesem Uebergange sich verdichte, oder ob sie schon vorher ein festeres Wesen habe.

Der Mensch besteht aus Körper und Seele; die Seele theilt sich entweder in λογισμός (welcher den λόγος und νοῦς befaßt) θυμικόν und ἐπιθυμία; oder in ἄισθησις, λόγος (Wort) und νοῦς; im allgemeinen aber in λογικόν und ἄλογον, zu welchem letzterem die Sinne gehören. Diese letztere Eintheilung hängt mit dem Unterschiede einer vernünftigen und sinnlichen Seele zusammen, und deutet auf die Unterscheidung von psychischen und geistigen und materiellen Menschen, welche bei den Gnostikern so bedeutend wurde. Philo nimmt drei Theile des Menschen an, Geist (πνεῦμα, νοῦς, λόγος), Seele (ψυχή), Leib (σάρξ, σῶμα). Ob der Geist im Herzen oder im Gehirne seinen Sitz habe, läßt er unbestimmt. Die reineren Geister kamen aus Wißbegierde in die Körper herab, die anderen durch Abfall. Der Körper ist das Gefängniß der Seele und die Quelle des Bösen. Aber auch die Seele hat Theil am Bösen; denn es giebt Leidenschaften der Seele (πάθη). Das Böse wird zum Bösen, wenn der Geist die Begierden in sich aufnimmt, oder ihnen nicht widerstrebt. Jeder Mensch ist durch seine Geburt ein Sünder, und auch ohne Anlaß und Beispiel von selbst zum Bösen geneigt. In jedem bleiben angeborne Fehler zurück. Doch ist der Mensch nicht gänzlich verdorben, sondern sittlich frei, und es besteht kein Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und der Sünde des Menschengeschlechts. Jede gute That aber kommt von Gott, und der Mensch für sich kann nur Böses thun. Der Leib ist sterblich, die Seele unsterblich; diese Unsterblichkeit ist Rückkehr der Seele zu ihrem himm-

lischen Ursprung. Die Bösen gehen in unreine Körper oder werden vernichtet, die Ungläubigen werden in den Tartarus, in die tiefste Finsterniß verstoßen. Gott schuf den idealen Menschen (1 Mos. 1, 27.) und den wirklichen Menschen (1 Mos. 2, 7.), diesen gemeinschaftlich mit den Engeln, weil er aus Gutem und Bösem besteht, welches letztere die Engel hervorbrachten. Adam war an Leib und Seele vollkommen, weil in der jugendlichen Schöpfung die Stoffe noch reiner und vollkommner waren als später, und weil Gott auch aus diesen reinen Stoffen noch das Vorzüglichste auswählte. Die Seele ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Adam war Herr der sichtbaren Natur, hatte Umgang mit seligen Geistern und war selbst rein und des göttlichen Geistes voll. Der Sündenfall war Folge der schwachen und sterblichen menschlichen Natur. Der Keim alles Lasters ist die Wollust. Das Paradies, die Schlange und der Befehl Gottes an die ersten Aeltern im Paradiese sind Bilder. Der ursprüngliche Zustand würde wieder eintreten, wenn die Menschen ein göttliches Leben führten. Dieß ist bis jetzt nicht geschehen; denn von Adam an hat das Menschengeschlecht von Generation zu Generation sich fortwährend verschlechtert. Doch ist Gottes Ebenbild im Menschen nicht verloren, sondern bloß verdunkelt, und die Verwandtschaft mit Gott, die in der vernünftigen Seele und in den guten Eigenschaften des aus allen Elementen zusammengesetzten Leibes besteht, ist geblieben.

So stellt Philo die Lehre vom Menschen dar. Die christlichen Lehrer hielten sich zunächst an die mosaischen Stellen von der Schöpfung des Menschen, nach welchen Gott den Menschen ihm zum Bilde (εἰς εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν) gemacht, ihn aus einem Erdenkloß gebildet, und ihm einen lebendigen Odem eingehaucht hat, wodurch der Mensch eine lebendige Seele wurde (εἰς ψυχὴν ζῶσαν). Aus dem verschiednen Verständniß dieser Stellen giengen die verschiednen Ansichten über die Natur des Menschen hervor; dieses Verständniß selbst aber richtete sich nach den vorgefaßten Be-

griffen der Lehrer, nach welchen sie entweder in Gott selbst eine gewisse Körperlichkeit annahmen, und diese auf die menschliche Seele übertrugen, oder die platonische Ansicht in diesen Stellen zu finden glaubten, und sie nach derselben erklärten, wobei ihnen besonders der Unterschied zwischen εἰκών und ὁμοίωσις, der in der griechischen Uebersetzung des A. T., welche sie gebrauchten, ausgedrückt war, zu statten kam. So glaubten auch die gnostischen Partheien ihre Ansichten von der Natur und den Theilen des Menschen aus diesen Stellen vollständig rechtfertigen zu können.

Daß Gott dem Menschen den lebendigen Odem eingeblasen habe, führte zu der Annahme, daß ein Theil im Menschen aus dem göttlichen Wesen sey. Daß Gott den Menschen nach seinem Bilde und nach seiner Aehnlichkeit geschaffen habe, schien nöthig zu machen, nachzuweisen, wie sich dieses Bild und diese Aehnlichkeit zu den einzelnen Theilen des Menschen verhalte, und indem man durch die allegorische Erklärung in den Kleidern von Fellen, welche Gott den ersten Menschen gab, den Körper fand, hatte man einen weiteren Bestimmungsgrund für die Eintheilung des menschlichen Wesens.

Jesus war gekommen, den ganzen Menschen zu erlösen und selig zu machen. Dieser im N. T. klar und deutlich gelehrte Satz konnte weder mit den gnostischen und manichäischen, noch mit den platonischen Lehren über das Verhältniß von Körper, Seele und Geist bestehen. Diesen Lehren zu Folge kam Erlösung und Seligkeit vorzugsweise dem Geiste zu Gute, der Körper wurde nicht in dem Werthe, welchen ihm die heilige Schrift giebt, anerkannt; die Trennung von Seele und Geist brachte eine Scheidung in das Innere des Menschen, welche durch die Lehre der Schrift nicht zu rechtfertigen, und mit demjenigen, was diese über Seligkeit und Verdammniß des ganzen Menschen lehrte, nicht in Uebereinstimmung zu bringen war. Die fortgehende Forschung der Kirchenlehrer über diesen Gegenstand mußte, um die einfache, biblische Lehre vom Menschen in bestimmte

Ausdrücke zu fassen, das Gnostische und das Manichäische, und eben so das Platonische ausscheiden, zugleich aber auch jene Vorstellungen berichtigen, welche von der falschen Annahme einer relativen Körperlichkeit des Geistes ausgieng, und dem Wesen der Seele, wie dem Wesen Gottes eine feine Körperlichkeit zuschrieb.

Die gnostischen Systeme, von welchen uns Aeusserungen über die Natur des Menschen erhalten sind, legen alle den Gedanken zu Grunde, daß der höhere Theil des Menschen, der eigentliche Mensch, aus Gottes Wesen selbst, aus dem Lichtreiche herabgekommen sey. Dieser höhere Theil ist mit der Seele vereinigt, welche von einem untergeordneten Schöpfer herrührt; der Körper ist ganz ohne Werth, und wird, nachdem er seine Bestimmung auf Erden erfüllt hat, vernichtet. Die höchste Vollendung, die Seligkeit, welche in dem Aufenthalte im Lichtreiche besteht, erlangt nur der Geist, oder diejenigen, welche reine Geister geworden und von der Seele befreit sind. Einen niederen Grad von Seligkeit genießen diejenigen, welche nur Seele sind, ohne den Geist zu haben. So unterschieden die Valentinianer den materiellen Theil des Menschen (der von dem äusserlich sichtbaren Körper verschieden ist, und wahrscheinlich als ein feinmaterielles luftiges Wesen gedacht wurde, welches die ganze Gestalt des äusseren Körpers hat), den psychischen Menschen, welchen der Demiurg in diesen feinmateriellen Leib eingehaucht (so erklärten sie 1 Mos. 2, 7.), den geistigen Menschen, der von der Achamoth ohne Wissen des Demiurgen mit dem psychischen Menschen vereinigt wurde, und den äusseren fleischlichen sichtbaren Körper, welchen sie durch allegorische Erklärung in 1 Mos. 3, 21. fanden. Es ergab sich dadurch eine Seligkeit der Einzelnen, welche in der Natur dieser Einzelnen lag, und bei den Geistigen eine Wiedereinsetzung in den vorigen Stand war. Die Erlösung durch den aus dem Lichtreiche herabkommenden Heiland war nur die Befreiung der von dem Demiurgen unterjochten Geistigen und

deren Zurückführung ins Lichtreich. Die ganze sichtliche Erscheinung dieses Heilandes war nur Schein, und Christi Tod als Grund der durch Gottes Gnade veranstalteten Erlösung hatte in diesem Systeme keine Stelle, und eben so wenig im manichäischen, welches die Erlösung auch nur in die Sammlung aller zerstreuten Lichttheile setzt, und das Ende des Weltganges als Wiederbringung des Anfangs erscheinen läßt, durch welche das Lichtreich wieder vollständig und vollzählig wird.

Unter den früheren christlichen Lehrern hat sich Tatianus dieser gnostischen Betrachtungsweise einigermassen genähert, schon ehe er selbst den syrischen Gnostikern sich anschloß. Er verwarf die gewöhnliche Definition des Menschen, daß er ein vernünftiges der Intelligenz und Wissenschaft (νοῦ καὶ ἐπιστήμης) empfängliches Wesen sey, und unterschied Seele und Geist als Niederes und Höheres. Im Geiste sey Gottes Bild und Aehnlichkeit; der Mensch sey durch den Logos zum Bilde der Unsterblichkeit gemacht, und sey unsterblich, weil er einen Theil Gottes empfangen habe. Er wurde sterblich, da sich der Geist von ihm trennte. Die Seele stirbt und wird mit dem Körper aufgelöset, wenn sie die Wahrheit nicht kennt, und steht dann am Ende der Welt mit dem Körper auf. Am Anfange lebte der Geist mit der Seele, und da diese ihm nicht folgte, verließ er sie; doch bewahrte die Seele einen Funken seiner Kraft, dessen unrichtige Anwendung zu götzendienerischen Irrthümern führte. Nur bei den Gerechten ist Gottes Geist; in ihnen wirkte er als prophetischer Geist. Diejenigen, welche der Weisheit folgten, erwarben dadurch den verwandten göttlichen Geist, die andern erschienen als Gottesfeinde. Nur der ist im eigentlichen Sinne Mensch, der ohne den Thieren Aehnliches zu thun, ferne von der Menschheit (πόῤῥω ἀνθρωπότητος) zu Gott selbst geht. Da die Seele sündigte, entwich der vollkommene Geist, der ihr Flügel gab, und die ersten Menschen wurden aus der höheren Erde ausgestoßen. Im Menschen aber ist derselbe

Geist, der durch die ganze Welt, durch Gestirne, Engel und Pflanzen durchgeht.

Tatianus dachte sich also die ersten Menschen in einer höheren Erde mit Geist und Seele. Sie fielen, verloren dadurch den Geist, und die Seele wurde sterblich, stirbt mit dem Körper und steht mit ihm auf, und wird nur durch Wiedervereinigung mit dem Geiste unsterblich.

Justinus erklärt den Körper für die Wohnung der Seele, und die Seele für die Wohnung des Geistes, theilt also den Menschen in Leib, Seele und Geist, behauptet aber ausdrücklich, daß die drei Theile des Menschen selig würden. Irenäus hatte die Anthropologie der Gnostiker zu bekämpfen, welche den Geist weit über die Seele setzten und den Körper vernichtet werden ließen. Er lehrt, daß der Mensch Leib von der Erde und Seele und Geist von Gott ist, eine Mischung von Seele und Fleisch nach Gottes Aehnlichkeit durch Gottes Hände, d. h. den Sohn und den Geist gebildet, und erkennt jeden Menschen als solchen für Gottes Gebilde, auch den der seinen Gott nicht kennt. Im entschiednen Gegensatz gegen die gnostische Lehre behauptet er, daß Seele und Geist wohl Theile des Menschen, aber keineswegs der ganze Mensch seyen, dieser sey vielmehr die Vereinigung und Vermischung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt mit dem nach dem Bilde Gottes gemachten Fleische. Wenn man den Geist allein ohne das Fleisch für den Menschen erkläre, so erhalte man dadurch nicht einen geistigen Menschen, sondern nur den Geist des Menschen oder den Geist Gottes. Dieser Geist mit der Seele vermischt und mit dem Körper (dem Gebilde) vereinigt, werde durch die Ausgießung des Geistes Gottes ein geistiger und vollkommener Mensch, und dieser sey es, der nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht sey. Unkörperlich seyen die Seelen im Vergleich mit den sterblichen Körpern, und eben so der lebendige Odem, den Gott dem Menschen einblies. Der vollkommene Mensch bestehe aus Fleisch, Seele und Geist, der Geist mache selig,

das Fleisch werde vereinigt und gebildet, und die zwischen beiden befindliche Seele erhebe sich zuweilen mit dem Geiste, zuweilen falle sie mit dem Fleische in irdische Lust. Irenäus nimmt also nicht drei ursprüngliche Theile des Menschen an, sondern nur Seele und Leib; die Seele aber wird geistig durch die Einwirkung des göttlichen Geistes, und so sind diejenigen Menschen, welche diese Einwirkung nicht erfahren, allerdings von den geistigen und vollkommenen Menschen verschieden.

Clemens von Alexandrien unterscheidet den fleischlichen, unvernünftigen Geist von der vernünftigen Seele, und schreibt jenem die niederen, dieser die höheren Geschäfte des innern Menschen zu.

Bei Origenes hängt die Lehre vom Menschen genau mit seinem ganzen Systeme zusammen. Die Seelen waren im Anfang reine Geister, in der Gemeinschaft mit Gott, wie die Schrift sagt, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Der Mensch besteht aus Körper, Seele und Geist. Das Ebenbild Gottes ist nicht im Körper, weil Gott nicht körperlich ist, auch nicht in Körper und Seele, weil Gott nicht aus Körper und Seele besteht, sondern in der vernünftigen, freien Seele, dem Geiste. Der Mensch hatte Gottes Bild vor dem Falle, da er vernünftig und frei war, und wenn er durch Christum von dem Falle sich erhebt, so gelangt er zur Aehnlichkeit mit Gott, welche höher ist, als das Bild Gottes. Das eigentliche Bild Gottes ist der Logos; so lange die menschliche Seele in dem reinen, geistigen Zustande, in der Gemeinschaft mit Gott blieb, war sie das Bild des Logos. Da sie vom Satan verführt aus dieser Gemeinschaft fiel, hörte sie auf reiner Geist zu seyn, und wurde endliche Seele mit der Bestimmung wieder Geist zu werden. Diese Seele sank zur Strafe in die sichtbare Welt, in materielle Leiber. Die verschiedne Beschaffenheit dieser Leiber rührt von dem verschiednen sittlichen Verhalten der Seelen in ihrem früheren Zustande her. Die Körper sind an sich todt, haben aber einen Lebenskeim

in sich, aus dem sich eine edlere Gestalt entwickeln kann. Sie werden belebt durch die niedere Seele, die im Blute ihren Sitz hat und in allen Thieren als Lebenskraft wirkt. Diese niedere Seele bewirkt sinnliche Auffassung und Vorstellung, welche den Trieb, wie dieser die That, hervorbringen; von ihr kommen alle Neigungen und Leidenschaften. Ueber dieser niederen Seele steht im Menschen die vernünftige Seele, der Geist, welcher der eigentliche Mensch ist; dieser nimmt an der absoluten Vernunft Theil, und ist der Logos selbst, der im Menschen erscheint. Die verschiedenen Grade der Theilnahme an diesem Logos, d. h. die Verschiedenheit der geistigen Fähigkeiten der einzelnen Menschen erklären sich aus dem Verhalten der Seelen in dem früheren Zustande. Die menschliche Vernunft erkennt das Göttliche auch nun noch bis auf einen gewissen Grad, indem sie sich ihrer früheren Erkenntniß erinnert, und der Logos giebt als Gewissen dem Menschen auch jetzt noch Auskunft über das Rechte. Wenn der Mensch dem Logos folgt, wird er geistig, wenn der Seele, seelisch, wenn dem Körper und seinen Lüsten, fleischlich.

Diese Dreitheiligkeit des Menschen findet sich bei den griechischen Vätern, welche die Lehre des Origenes annahmen und in verschiedner Weise fort- und umbildeten, gleichfalls angenommen. Didymus bemerkt, daß man nach 1 Thess. 5, 23. drei Theile des Menschen nothwendig annehmen müsse, weil das in dieser Stelle vorkommende πνεῦμα nur der Geist des Menschen seyn könne, da von seiner Heiligung die Rede sey, was auf Gottes Geist nicht passen würde. Auch Gregorius von Nyssa und Chrysostomus nehmen drei Theile des Menschen an, und jener bemerkt, daß der Ausspruch Gottes: Lasset uns Menschen machen, vom inneren Menschen gemeint sey, wie Paulus (2 Cor. 4, 16.) durch die Unterscheidung des äusseren und inneren Menschen deutlich zeige.

Gegen diese Dreitheiligkeit des Menschen erklärte sich Tertullianus. Er bestreitet die Theilung des inneren Men-

schen in Seele und Geist ausdrücklich, und erklärt Seele und Geist für gleichbedeutend, obwohl er die platonische Theilung der Seele in vernünftige und unvernünftige annimmt, wenn man beide Theile nicht als natürlich setze. Denn natürlich und ursprünglich sey nur der vernünftige Theil und was man den unvernünftigen Theil der Seele heiße, sey durch den Einfluß des Teufels zu ihr hinzugekommen. Lactantius entscheidet die Frage nicht, ob der Mensch bloß aus Leib und Seele, oder aus Leib, Seele und Geist bestehe, bemerkt aber doch, daß der Wahnsinn für eine Scheidung der Seele und des Geistes zu sprechen scheine, weil in dem Wahnsinnigen der belebende Theil des Menschen (die Seele) bleibe, der vernünftige Geist aber nicht. Hieronymus erklärt sich geradezu gegen drei Theile des Menschen, und nimmt das πνεῦμα 1 Thess. 5, 23. für die Wirksamkeit des Geistes; auch Gennadius versteht unter Seele die Lebenskraft und den vernünftigen Geist zugleich.

Eine ähnliche Verschiedenheit, wie bei der Frage über die Theile des Menschen, besteht zwischen den griechischen und lateinischen Vätern der vier ersten Jahrhunderte auch bei der Frage, ob die Seele körperlich oder unkörperlich sey. Tertullianus erklärte sich für die Körperlichkeit und gebrauchte zum Beweise für dieselbe die Parabel vom Lazarus und den allgemeinen Satz, daß freudige und schmerzliche Eindrücke nur von körperlichen Wesen empfangen werden könnten, und daß also die Seele, weil sie der heiligen Schrift zu Folge solche Eindrücke empfange, körperlich seyn müsse. Tatianus läßt die unwissende Seele, wenn sie allein lebt, sich zur Materie niederneigen und mit dem Fleische sterben, er erklärt sie für vieltheilig, nicht für eintheilig, und behauptet, daß sie als zusammengesetzt nur durch den Körper, und nie ohne denselben erscheinen könne. Auch Irenäus nimmt eine feine Körperlichkeit der Seele an, indem er behauptet, daß die Gestalt der Seelen von den Körpern, in welchen sie sich befinden, in derselben Weise

abhängig sey, wie die Gestalt des Wassers in einem Gefäße von der Form dieses Gefäßes. Diese Annahme einer Körperlichkeit der Seele, für welche die Parabel von Lazarus immer unter den Hauptbeweisen angeführt wurde, bestritt Origenes besonders aus dem Grunde, weil Gott allein durch die Seele erkannt werde, Aehnliches aber nur durch Aehnliches erkannt werden könne, Gott also, wenn er durch die körperliche Seele erkannt würde, selbst körperlich seyn müßte. Der Gegner des Origenes, Methodius, gab der Seele einen intelligiblen Körper und Glieder, welche durch die Vernunft geschaut werden. Nemesius, der sich für die Unkörperlichkelt der Seele erklärt, bemerkt, daß der Beweis für diese Unkörperlichkeit schon von dem Ammonius, dem Lehrer des Plotinus und von dem Pythagoräer Numenius genügend geführt sey, welche aus der Natur des Körpers und der Seele nachgewiesen hätten, daß die letztere kein Körper seyn könne. Augustinus schreibt der Seele eine eigne Natur zu, welche höher sey als alle Elemente der Masse in der Welt, und behauptet, daß sie nicht unter körperlich sinnlichen Bildern gedacht, sondern nur durch den Geist intelligirt und durch das Leben gefühlt werden könne. Sie sey weder Körper, noch Gott, nicht empfindungsloses Leben, wie das Leben in den Pflanzen, auch nicht Leben ohne vernünftigen Geist, wie das Leben in den Thieren, sondern Leben an sich und beständiges Leben. Doch versuchte noch nach Augustinus Faustus von Riez die Körperlichkeit der Seele dadurch zu beweisen, daß er aus dem Unterschiede, welchen Paulus zwischen himmlischen und irdischen Körpern macht, folgerte, daß Gott allein unkörperlich sey und nachweisen wollte, daß die Seele in einen Ort eingeschlossen sey und Quantität und Qualität habe. Claudianus Mamertus hat ihn in seinen drei Büchern de statu animae widerlegt.

Ueber den Ursprung der Seele wurden vom Anfang an verschiedene Vermuthungen vorgetragen. Man fragte zu Origenes Zeit, ob sie mit dem Körper gezeugt werde, so

daß ihr Wesen in dem körperlichen Saamen enthalten sey, oder ob sie einen andern Anfang habe, ob sie geschaffen oder ungeschaffen sey und ob sie von aussenher in den Körper komme oder nicht. Diese Fragen waren noch zu Hieronymus Zeit nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung beantwortet, denn noch zu dieser Zeit nahmen einige an, daß die Seele vom Himmel herabgekommen sey, wie Origenes gelehrt hatte; andre, daß sie ihren Ursprung aus Gottes Wesen habe. Dieß hatte der Verfasser der Clementinen angenommen; Justinus hatte die Seligkeit des Menschen davon abgeleitet, daß die Seele ein Theil Gottes ist und den Saamen des Logos in sich hat; Tertullianus läßt die Seele aus Gottes Substanz entspringen, und Lactantius ist der Meinung, daß Gott seinen Geist in einen irdischen Körper eingehüllt habe. Einige glaubten, daß die Seelen alle im Voraus geschaffen und bis zu ihrem Eintritt in den Körper aufbewahrt, andere daß sie immer zugleich mit dem Körper geschaffen würden. Diese letztere Meinung bezeichnet man mit dem Namen Creatianismus, und diejenige Ansicht, nach welcher die Seelen im körperlichen Saamen enthalten seyen und mit dem Körper zugleich gezeugt würden, mit dem Namen Traducianismus. Die Ansicht, daß die Seele aus Gottes Wesen sey, stand zu nahe an häretischen Behauptungen, als daß sie nicht Widerspruch von den kirchlichen Lehrern hätte erfahren müssen. Clemens von Alexandrien erklärte sich aufs entschiedenste dagegen, und machte die Behauptung geltend, daß Gott kein natürliches Verhältniß zu den Menschen haben könne, man möge nun annehmen, daß er sie aus Nichts schaffe oder daß er sie aus der Materie bilde. Denn wenn die Seelen Theile Gottes wären, so würde Sünde in Gott vorausgesetzt werden müssen. Gott aber sorge für uns aus Liebe, obgleich wir nicht seine Kinder von Natur und nicht Theile von ihm seyen. Origenes erklärte es geradezu für gottlos, diejenigen, welche Gott im Geiste anbeten, für gleichwesentlich mit der ungezeugten Natur zu erklären;

doch sey die Seele, wenn auch kein Theil Gottes, doch seinem Hauche verwandt. Die origenianische Lehre von der Präexistenz der Seele wurde von Methodius an fortwährend bestritten, die Schöpfung der Seele vor dem Körper aber allgemein angenommen. Pelagius erklärte sich gegen die Annahme, daß die Seelen Theile des göttlichen Wesens sind, Augustinus behauptete ihre Schöpfung aus Nichts.

Ueber Creatianismus und Traducianismus kam es zu keiner allgemeinen kirchlichen Entscheidung, obgleich Leo der Große und Justinianus in dem Briefe an Mennas die Schöpfung der Seele zugleich mit dem Körper im Mutterleibe, welche Hilarius, Pelagius, Theodoretus und Gennadius angenommen hatten, für Kirchenlehre erklärten. Der größere Theil der abendländischen Lehrer folgte dem Tertullianus, der behauptet, daß die Seele des ersten Menschen göttlichen Wesens gewesen, und daß aus ihr die folgenden Seelen zugleich mit dem Körper durch die Zeugung fortgepflanzt worden seyen. In der griechischen Kirche hat sich Eunomius für diese Meinung erklärt, der die Seele als unkörperliches Wesen im Körper geschaffen werden, und Gregorius von Nyssa, der sie zugleich mit dem Körper entstehen ließ.

Die Vertheidiger dieser verschiednen Ansichten suchten dieselben durch Folgerungen aus Stellen der Schrift zu rechtfertigen und zu begründen; die Ansichten selbst aber waren aus den Resultaten der philosophischen Untersuchungen über die Natur des Menschen und besonders über die Natur der Seele genommen. Bei der platonischen Annahme von drei Theilen des Menschen war das Verhältniß des Geistes zur Seele leicht zu verkennen, und diese als für sich bestehendes Wesen zu niedrig zu stellen, da es doch eben die Seele ist, welche durch die Mittheilung des Geistes geheiligt geistig wird. Die Lehre von der Körperlichkeit der Seele mußte bekämpft werden, weil sie das Wesen der Seele erniedrigte, und zu Irrthümern über die Natur

Gottes selbst verleitete. In Beziehung auf den Ursprung der Seele war die Lehre von der Präexistenz derselben so offenbar schriftwidrig, daß sie nicht beibehalten werden konnte; die creatianische und traducianische Ansicht aber standen in einem so innigen Verhältnisse zur Lehre von der Sünde und waren an sich so schwierig zu begründen, daß das Schwanken zwischen beiden, welches sich auch noch nach der Feststellung der Lehre von der Erbsünde erhielt, nicht auffallen kann.

9. Von der Sünde und Erbsünde.

Mit den verschiednen Ansichten von der Natur und den Theilen des Menschen und von dem Ursprunge der Seele hiengen die Ansichten über die Sünde und deren Ursprung genau zusammen, und finden in denselben ihren Grund und ihre Erklärung. Daß der Mensch sündige und daß diese seine Sünde in der Uebertretung der Gebote Gottes bestehe, war allgemein anerkannt, und die carpocratianische Lehre, welche die Sünde aufhob, wurde allgemein mit Abscheu verworfen. Die Sünde als Uebertretung kommt aus dem Willen, der zum Entschlusse wird, und es fragte sich, ob die Richtung des Willens in einem natürlichen Verhältnisse des Menschen, oder in dessen freier Selbstbestimmung ihren Grund habe, und wo der Anfang und die erste Veranlassung dieser Richtung zu suchen sey. Einem Theile der gnostischen Lehrer zu Folge war bei der ursprünglichen Zusammensetzung des Menschen ein geistiger Theil aus dem Lichtreiche in das menschliche Wesen gekommen, und mit dem seelischen Theile, der von einem niederen Schöpfer herrührte, in Verbindung gesetzt worden. Jener geistige Theil mußte seiner Natur nach rein bleiben, und der Grund der Sünde konnte nur in der von dem Demiurgen gegebenen Seele und in dem aus der Materie gebildeten Körper liegen. So lehrten die Valentinianer. Andre Gnostiker, wie Bardesanes,

leiteten das Böse aus einem bösen dem guten Principe entgegengesetzten Principe her, und Basilides fand den Grund der Sünde nicht in der Seele selbst, sondern in den Leidenschaften, welche diese Seele von aussenher erhält, indem niedere Geister mit ihr verbunden werden, welche die vernünftige Seele überwinden muß, um zur sittlichen Freiheit zu gelangen. Gegen ihn hat Clemens von Alexandrien das aus freier Selbstbestimmung hervorgehende Wählen und Meiden des Menschen, das ihm von Gott gegeben sey, aufs stärkste vertheidigt. Nach der Lehre der Manichäer ist die Sünde durch die Vermischung der Lichttheile mit den finstern Elementen veranlaßt.

Diese gnostischen und manichäischen Behauptungen über den Ursprung der Sünde haben ihren Grund in dem Gedanken, daß das Geistige im Menschen, welches aus dem göttlichen Reiche herabgekommen ist, der eigentliche Mensch sey, und daß alles dasjenige, was durch den niedern Schöpfer oder aus der Materie oder durch Vermischung mit einem widersprechenden Theile sich zu diesem eigentlichen Menschen hinzugefügt habe, von ihm getrennt, durch diese Trennung die Sünde aufgehoben, und der Mensch in seinen ursprünglichen Zustand zurückgebracht werden müsse. Sie mußten zu dieser irrigen Ansicht nothwendig gelangen, weil sie den Menschen wie er hier auf Erden lebt, nicht in seiner Vollständigkeit aus Körper und Seele bestehend für ein Geschöpf des einen Gottes hielten, sondern um die Widersprüche, die sich in dem zugleich körperlichen und geistigen Menschen ihrer Meinung nach fanden, zu lösen, seine Schöpfung von verschiednen Wesen und Ursachen ausgehen ließen. Dieser Widerspruch löset sich nach der biblischen Lehre dadurch, daß der ganze Mensch nach Seele und Körper von Gott rein geschaffen ist und fällt, da bei Gnostikern und Manichäern die gegenwärtige Beschaffenheit des Menschen nicht in einem Ereigniß in der Zeit, und nach erfolgter Schöpfung, sondern in den Verhältnissen einer Geisterwelt vor der Schöpfung dieser sichtbaren Welt ihren Grund hat.

Es folgte daraus eine Naturnothwendigkeit, welche die sittliche Freiheit des Menschen nicht nur in dem Sinne aufhob, daß durch den Fall des ersten Menschen die Kräfte des Menschen überhaupt eine Veränderung erlitten, sondern welche den Grund des Bösen im Menschen schon mit seiner Schöpfung oder Zusammensetzung gegeben seyn ließ. Die christliche Lehre setzt den Ursprung der Sünde in die Erdenzeit, in den Anfang des Menschengeschlechts, nach den deutlichen Belehrungen der heiligen Schrift, mit welcher die gnostischen und manichäischen Erklärungen so wenig bestehen konnten, daß die christlichen Lehrer sich ohne Ausnahme dagegen erklären mußten. Denn die Erzählung der Bibel von der Schöpfung des Menschen sagt ausdrücklich, daß Gott, nachdem die ganze übrige Schöpfung vollendet war, den Menschen zum Bilde, das ihm gleich sey, und zum Herrn über die Schöpfung geschaffen habe; sie berichtet, daß Gott der Herr selbst den Menschen aus einem Erdenkloße gemacht und ihm einen lebendigen Odem in seine Nase geblasen habe, und daß so der Mensch eine lebendige Seele geworden sey. Diesen Menschen setzte Gott in den Garten Eden, und verbot ihm unter Androhung des Todes von dem Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses zu essen; die Schlange aber verführte durch das Versprechen, daß das Essen von diesem Baume die Menschen Gott gleich machen und zur Erkenntniß des Unterschiedes des Guten und Bösen bringen werde, das Weib zum Genusse der Frucht dieses Baumes; auch der Mann aß davon, und als die erste Folge dieses Essens zeigte sich bei den ersten Menschen die Schaam über ihre Nacktheit. Die Strafe dieser Uebertretung war für das Weib Geburtsschmerz und Unterwerfung unter den Mann, für diesen die Mühsal der Arbeit auf sein ganzes Erdenleben. Beide wurden aus dem seligen Aufenthalte der unbefangenen Unschuld vertrieben, in welchem der Baum des Lebens stand mit Früchten, deren Genuß unsterblich macht. Da die Erzählung auch ausdrücklich sagt, daß Gott nach Vollendung der ganzen Schöpfung,

die Schöpfung des Menschen mit eingeschlossen, alles, was er gemacht angesehen und sehr gut gefunden habe, so folgt daraus, daß auch der Mensch vor der Uebertretung als Gottes Bild gut gewesen sey, und daß erst die Uebertretung, d. i. die erste Sünde diesen ursprünglichen Zustand geändert habe. Der Anfang der Sünde als eine That der Uebertretung ist in dieser Erzählung so klar gegeben, daß er nicht mißverstanden werden kann. Es fragte sich nur, welche Folgen diese erste Sünde auf die Nachkommen Adams hatte, und wie die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts mit dieser Sünde der Stammältern zusammenhänge. Die canonischen Bücher des A. T. geben darüber keine ganz bestimmte Erklärung, in den apocryphischen Schriften des A. T. aber ist dieser Zusammenhang deutlich gelehrt. Sirach (25, 33.) sagt, daß die Sünde von einem Weibe herkomme, und daß wir um ihretwillen alle sterben müssen, und (41, 5.) daß der Tod vom Herrn über alles Fleisch geordnet ist. Nach Weisheit 2, 24. ist der Tod durch des Teufels Neid in die Welt gekommen. Das N. T. lehrt diesen Zusammenhang auf die bestimmteste Weise. Paulus sagt (Röm. 5, 13.), daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sey, und durch die Sünde der Tod, und daß also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen sey, weil sie alle gesündiget haben, und setzet diesen Ursprung und diese Fortpflanzung der Sünde mit der Seligkeit des Menschen in Verbindung, indem er (Röm. 8, 29.) ausdrücklich lehrt, daß Gott diejenigen, welche er zuvor versehen auch verordnet habe, daß sie gleich seyn sollten dem Ebenbilde seines Sohnes, und daß er die die er verordnet habe auch berufen, die Berufenen gerecht gemacht, und die Gerechtgemachten verherrlicht habe.

Mit der Geschichte der Schöpfung des Menschen und seines Falles und mit diesen Aussprüchen Pauli war ein reicher Stoff zu Untersuchungen und Fragen gegeben. Es fragte sich, wie der Mensch vor dem Falle beschaffen gewesen sey, und was der Fall in ihm verändert habe, es mußte

bestimmt werden, wie die Sünde des ersten Menschen mit der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts zusammenhänge, und wie die Freiheit des Menschen, ohne welche eine Zurechnung der Sünde nicht bestehen zu können schien, mit dem Vorherwissen und der Vorherbestimmung Gottes, welche Paulus deutlich gelehrt hatte, zu vereinigen sey.

Die platonische Theilung des Menschen in Leib, Seele und Geist war mit der Lehre der Schrift von der Sünde und ihrem Ursprunge nicht zu vereinigen, weil sie die Wirkung des göttlichen Geistes zunächst nur auf den höheren Theil des Menschen, den Geist gehen ließ, und nur mittelbar auf die Seele, und den Körper in ein falsches Verhältniß setzte, da nach der Lehre der heiligen Schrift der heilige Geist doch Körper und Seele zugleich heiliget. Die Lehre des N. T. über Sünde und Erbsünde konnte demnach nur dann vollkommen verstanden und auch in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange dargelegt werden, wenn die Annahme einer Dreitheiligkeit des Menschen im platonischen Sinne aufgegeben wurde, und es wird dadurch erklärlich, warum diese Lehre bei den griechischen Vätern, die sich insgesammt der platonischen Betrachtungsart nicht entziehen konnten, durchaus mangelhaft erscheint, und wie sie ihrer Vollendung erst durch Augustinus nahe gebracht werden konnte, nachdem dieser von dem Gebrauche der platonischen Philosophie zur Erläuterung der christlichen Lehren, welchen er in seiner ersten Zeit gemacht hatte, aufgegeben und die Erörterung der christlichen Gesammtlehre aus der Schrift zu seinem Hauptziele gemacht hatte.

Die früheren Apologeten haben diese Lehre nicht vollständig ergründet, sondern nur darauf Bedacht genommen, daß durch sie der Lehre von einem blinden Fatum kein Vorschub gethan werde. Von diesem Standpuncte aus betrachteten sie das Verhältniß des freien Willens zur Sünde. Ihren Aeusserungen liegen immer die hiehergehörigen paulinischen Bestimmungen zu Grunde; sie werden aber durch ihre vorgefaßten Begriffe von dem Wesen der menschlichen

Freiheit gehindert, diese Bestimmungen vollständig zu erkennen, und folgerecht zu entwickeln. So sagt Justinus, fast mit Pauli Worten, daß das Menschengeschlecht vom Anfang an dem Tode und dem Betruge der Schlange unterworfen gewesen sey, weil alle Menschen aus eigner Schuld gesündigt hätten; aber er glaubt diese Behauptung durch den Zusatz beschränken zu müssen, daß nach dem Willen Gottes Engel und Menschen mit freiem Vorsatz und Willen dasjenige thun sollten, wozu er ihnen die Kraft gegeben hatte, daß er sie unsterblich und straflos mache, wenn sie dieses thäten, und sie nach seinem Wohlgefallen strafe, wenn sie sündigten.

Justinus machte also das Gute, welches Menschen und Engel thun von der Kraft abhängig, welche Gott ihnen dazu gegeben habe, und setzt den Ursprung der Sünde ganz ausser allen Zusammenhang mit Gott. Dieser belohnt das Gute, welches aus seiner Kraft hervorgegangen ist, mit (seliger) Unsterblichkeit, das Böse, welches in keiner Weise mit ihm zusammenhängt, bestraft er nach seinem Wohlgefallen. Justinus geht von demselben Gedanken aus, wenn er behauptet, daß es nicht in unsrer Macht gestanden sey, geschaffen zu werden, wohl aber könnten wir durch die vernünftigen Kräfte, die Gott uns gegeben habe, das Gottgefällige ergreifen und wählen; das überzeuge uns denn und führe uns zum Glauben. Von der Möglichkeit des Ergreifens schließt Justinus niemanden aus; alle können durch den christlichen Unterricht wissen, daß dieses Ergreifen möglich sey, und alle werden dazu aufgefordert. Niemand könne sich mit einem blinden Schicksale entschuldigen, welches ihn zum Bösen treibe; denn der Mensch sey von Anfang an vernünftig und mit freiem Willen geschaffen und könne das Wahre und Gute wählen; die menschliche Natur sey für Sünde und für Tugend empfänglich, weil nichts Lobenswerthes in den Menschen seyn könnte, wenn ihnen nicht die Möglichkeit gegeben wäre, das Gute oder das Böse zu ergreifen.

Die Mangelhaftigkeit dieser Vorstellungen des Justinus liegt darin, daß er zuweilen den ursprünglichen Zustand des Menschen mit dessen Zustande nach dem Falle verwechselte und auf diesen übertrug, was nur von jenem gilt, und daß er den von ihm selbst ausgesprochenen Gedanken, daß Gott die Kräfte zum Guten gebe, nicht weit genug verfolgte. Es ist derselbe Fall bei Theophilus von Antiochien, welcher den Satz, daß Adam von Natur weder sterblich noch unsterblich geschaffen seyn könne, durch die Folgerung zu beweisen sucht, daß der unsterblich geschaffene Mensch Gott gewesen seyn würde, der sterblich geschaffene aber in Gott die Ursache seines Todes hätte erkennen müssen. Man müsse daher annehmen, daß Adam gleich empfänglich für Sterblichkeit und Unsterblichkeit geschaffen gewesen sey, so daß er, wenn er den Geboten Gottes folgte, die Unsterblichkeit und göttliches Wesen zu erwarten hatte, im Falle des Ungehorsams aber sich selbst Ursache des Todes wurde, weil Gott alle Menschen frei gemacht habe, so daß sie sich für den Gehorsam und für den Ungehorsam hätten bestimmen, und durch den Gehorsam unsterblich werden können.

Die Ansichten des Tatianus ruhen auf demselben Grunde, wie die des Justinus und des Theophilus. Seiner Lehre zu Folge hatten Menschen und Engel freie Selbstbestimmung, aber beide hatten die Natur des Guten nicht, weil diese nur bei Gott ist, da hingegen von den Menschen das Gute durch die Freiheit des Vorsatzes vollbracht wird. Deshalb wird auch der Sünder gerecht gestraft, weil er durch sich selbst böse geworden ist, und der Gute wird eben so gerecht um seiner guten Thaten willen gelobt, weil er seinen freien Willen dazu anwandte, die Gebote Gottes nicht zu übertreten. Der Logos wußte aber voraus, was von dem Einzelnen werde gethan werden, und er wußte und sagte dieß voraus nicht in Folge eines blind bestimmenden Schicksals, sondern gemäß der Bestimmung des Menschen selbst, der vermöge seines freien Willens wählte. Der Logos verbot das Böse, um es zu hindern, und lobte das

Gute, um es zu fördern. Die Menschen haben ihr irdisches Daseyn von Gott nicht erhalten, um zu sterben, sondern wenn sie sterben, so geschieht dieß durch ihre Schuld. Der freie Wille hat sie zu Grunde gerichtet. Sie sind frei gewesen, und sind durch die Sünde Knechte geworden. Gott hat nichts Böses geschaffen, die Menschen haben das Böse hervorgebracht und können es meiden. In diesen Sätzen des Tatianus liegt die ganze Lehre von der Prädestination im Keime; aber er so wenig als Justinus und Theophilus setzten die Forschungen über diesen Gegenstand weit genug fort, um die Schwierigkeit überwinden zu können, welche für sie in der anscheinenden Unmöglichkeit der Zurechnung ohne freie Selbstbestimmung in ihrem Sinne, und in der scheinbaren Unzertrennlichkeit der Annahme eines blinden Schicksals von der Annahme der göttlichen Vorherbestimmung lag.

So behauptet auch Irenäus mit bestimmter Rücksicht auf die gnostische Lehre von einem natürlichen Guten und einem natürlichen Bösen im Menschen, daß der Mensch vernünftig, und durch seine Vernünftigkeit Gott ähnlich sey, und daß er mit freiem Willen sich selbst zum Guten und zum Bösen bestimme. Diese freie Selbstbestimmung habe Gott im Menschen immer erhalten. Dafür sprächen alle Aufforderungen des N. T. zum Gutsthun, welche ausserdem ganz zwecklos seyn würden, und diese freie Selbstbestimmung beziehe sich nicht nur auf die Werke, sondern auch auf den Glauben. Wenn einige von Natur gut, andre von Natur böse wären, so würde Zurechnung und Strafe unmöglich seyn. Gott habe das Gute gegeben, und die es verwerfen, würden gestraft. Diese Behauptungen beschränkt Irenäus aber selbst durch die Erklärung, daß die Menschen, so lange sie im Abfalle waren, Gefäße des Teufels gewesen und von diesem nach Willkühr gebraucht worden seyen, und daß erst Christus ihnen die Freiheit wiedergebracht und die Erbschaft der Unsterblichkeit gegeben habe. Gott habe nach seiner Vorsehung die Schwäche des Menschen und

deren Folgen im voraus gekannt, und wer Gottes Kraft nicht erhalte, der sey selbst an seiner Unvollkommenheit Schuld, welcher er untergeben sey; damit er sich nicht erhebe und vom Glauben falle.

Ganz entschieden wies Clemens von Alexandrien die Lehre von einer ursprünglichen Verderbniß der Menschennatur ab, für welche Lehrer seiner Zeit besonders Hiob 14, 4. 5. und Ps. 51, 7. anführten. Er hielt es für durchaus vernunftwidrig, in dem neugebornen Kinde schon Sünde anzunehmen, wenn man nicht die Entstehung (γένεσιν) des Körpers sowohl, als der Seele, um deren willen der Körper geschaffen würde, für böse erklären wollte. Die Veranlassungen der Sünde seyen Unwissenheit und Schwäche, beide aber seyen unserm freien Willen unterworfen, und könnten durch denselben aufgehoben werden.

Es ist auch bei diesen Lehrern mit Ausnahme des Clemens, immer Gott, der die Kräfte zum Guten giebt, und ohne ihn ist der Mensch in der Gewalt des Bösen; auch bei ihnen wird auf das Vorherwissen Gottes in Bezug auf Sünde und Tugend hingewiesen, ohne daß dieses Vorherwissen in seinem Zusammenhange mit der Zurechnung genauer bestimmt würde, und der Einfluß, den die Vorstellungen dieser Väter von der Natur des Menschen auf ihre Lehre von der Sünde hatten, ist so wenig zu verkennen, als ihre Berücksichtigung der Schriftlehre, welche sie noch nicht vollständig in den Zusammenhang ihres Denkens aufzunehmen im Stande waren.

Das Bestreben, diesen Zusammenhang herzustellen, findet sich bei Origenes, der aber von unrichtigen Voraussetzungen ausgehend zu keinem richtigen Resultate gelangen konnte. Er nahm an, daß die Seelen, ehe sie in die Körper sanken, gesündigt hätten, und daß eben dieses Sündigen die Veranlassung ihrer Einkörperung gewesen sey. Er setzt also den Ursprung der Sündhaftigkeit des Menschen in ein vorweltliches Daseyn der Seelen zurück, und läßt diese Sündhaftigkeit durch die Verbindung der Seelen mit den

unreinen Körpern noch gesteigert werden. Deshalb sage die Schrift von den Menschen, daß sie aus sündlichem Saamen gezeugt, in Sünden empfangen, und von Mutterleibe an verkehrt seyen; aus diesem Grunde sey keiner rein auf Erden mit Ausnahme des sündlosen Jesus. Die Menschen haben von Natur die sündige Neigung, die in dem Kinde schlummert, mit dem Bewußtseyn erwacht, durch das Gesetz und den Naturtrieb Anreiz erhält, und durch schädliche äussere Einflüsse und die Einwirkung der Dämonen so gesteigert wird, daß sie gleichsam als zweite Natur erscheint, wobei jedoch der Mensch immer den freien Willen und also die Möglichkeit der Besserung behält. Durch den Abfall verlor die Seele die Fähigkeit, Gott anzuschauen, und kann sich zu diesem Anschauen des Vollkommnen, zur Erkenntniß der reinen Wahrheit aus eigner Kraft nicht mehr erheben. Dagegen erlangte sie die Fähigkeit, das Irdische zu sehen. Durch die Wirksamkeit des Teufels kam die Lüge und Irrthum über das ganze Menschengeschlecht, und es bedurfte eines Erlösers, um die Abgefallenen wieder zur wahren Erkenntniß zurückzuführen. Da Gott das wahre Leben ist, so verlor die Seele durch den Abfall von Gott auch dieses, und muß es durch den Logos wieder erhalten. Das Menschengeschlecht verfiel der Gewalt des Teufels und seiner Dämonen, und diese herrschen über dasselbe mit vollem Rechte, weil die Menschen sich ihnen selbst zum Eigenthume gegeben haben. Von dieser Herrschaft mußte der Sohn Gottes die unterjochten Menschen befreien, und erschien ihnen in ihrer eigenen Gestalt, weil sie den Anblick seiner göttlichen Gestalt nicht ertragen konnten, welcher erst den vollendeten und mit Gott geeinten Heiligen gewährt wird.

Origenes Gegner Methodius hat sich in Bezug auf diese Lehre näher an die Schrift gehalten, indem er behauptete, daß es zwar nicht in der Macht des Menschen stehe, Böses zu denken oder nicht zu denken, wohl aber diesen Gedanken zu folgen oder ihnen zu widerstehen, d. h. sie zum Vollzug zu bringen oder nicht. Die bösen Gedanken

seyen in den Menschen, seitdem die ersten Aeltern Gott ungehorsam gewesen seyen. Von dieser Zeit an habe Gottes Hauch den Menschen verlassen und heftige Leidenschaften, sinnliche Begierden und schlechte Gedanken hätten Platz in der Seele genommen.

Die übrigen griechischen Lehrer hielten mehr oder weniger die Lehre von der freien Selbstbestimmung des Menschen fest. Athanasius erläutert in dieser Beziehung ganz einfach die biblische Erzählung von der Schöpfung des Menschen. Gott schuf die Menschen nach seinem Bilde und theilte ihnen von der Kraft seines eignen Logos mit, einen Schatten des Logos gleichsam, durch welchen sie vernünftig werden und in der Seligkeit beharren konnten, wenn sie ein wahres heiliges Leben im Paradiese führten. Er wußte aber, daß der Wille der Menschen sich nach beiden Seiten neigen konnte, und gab ihnen deshalb ein Gebot um diesen Willen zu befestigen. Bewahrten sie die Gnade, so hatten sie das glückliche Leben im Paradiese und die Verheißung der Unsterblichkeit; bewahrten sie sie nicht, so sollten sie wissen, daß sie das Paradies verlassen und des natürlichen Todes sterben, und nicht nur sterben, sondern in der Vernichtung (φθορᾶ) des Todes bleiben müßten. Die menschliche Natur ist fortwährend beweglich, und weil sie freie Selbstbestimmung hat, so bewegt sie sich nicht auf Gott und die Wahrheit, sondern auf nichtige Dinge zu.

Cyrillus von Jerusalem schreibt der Seele unbedingt die freie Selbstbestimmung zu. Der Teufel kann sie verführen, aber durchaus nicht zwingen.

Diejenigen Lehrer, welche im allgemeinen dem Origenes folgten, hielten auch an der Lehre von der Freiheit fest. So schreibt Gregorius von Nazianzus dem Menschen auch nach dem Falle, obgleich dieser eine vorwiegende Sinnlichkeit in ihm gewirkt habe, die freie Wahl zwischen Gutem und Bösem zu, und läßt ihn an seiner eignen Besserung mitwirken. Bei den verschiedenen Menschen seyen die Anlagen zum Guten verschieden, und würden erst durch die

Vernunft zur Entwicklung gebracht. Gregorius von Nyssa läßt den Menschen durch die freie Selbstbestimmung, welche er das größte Gut des Menschen nennt, gottgestaltig und selig seyn, und behauptet, daß Gott dem Menschen dieses Gut nehmen müßte, wenn er ihn zu etwas zwingen wollte. Gott wollte dem Menschen den freien Willen lassen und ihn doch vom Bösen befreien; er ließ ihn zu diesem Zwecke bei dem, was er gewählt hatte, damit er dessen Schädlichkeit erfahre, und durch Gebet und Streben nach Weisheit in diesem Leben oder durch das reinigende Feuer in jenem zur früheren Glückseligkeit zurückkehre. Spreche man dem Menschen den freien Willen ab, und nehme man an, daß Gott die Widerstrebenden zum Guten zwingen könne, so falle alles Verdienst und alle Tugend weg, der Mensch werde ein lebloses und vernunftloses Wesen, und man sey zur Annahme eines blinden Schicksals gezwungen.

Auch Chrysostomus läugnet eine natürliche Wirksamkeit der Sünde und läßt diese durch die Leidenschaften der Menschen selbst veranlaßt werden. Die ersten Menschen sündigten und verloren dadurch die Unsterblichkeit. Die Sünde pflanzte sich, ohne die Natur zu verändern, auf ihre Kinder fort, und blieb auf diese Weise bei den Menschen. Die Nachkommen Adams wurden nicht durch seine Sünde zu Sündern, sondern weil sie sündigten, wurden sie der Strafe und dem Tode unterworfen. Die Sünde der ersten Menschen war nur der Anfang des Sündigens; das Sündigen selbst wird von den Leidenschaften veranlaßt. Wenn die Sünde eine natürliche Wirksamkeit hätte, so würde die Zeugung verdammlich seyn.

So lehrten die griechischen Väter über Sünde und Erbsünde; die lateinischen wurden durch ihre Ansichten von der Natur des Menschen zu andern Bestimmungen über diese Lehre veranlaßt. Da Tertullianus annahm, daß die Seele zugleich mit dem Körper gezeugt werde, so war er dadurch zu der Annahme einer natürlichen Fortpflanzung

der Sünde von Adam auf seine Nachkommen getrieben. Er ließ deshalb nicht bloß den leiblichen Tod durch den Fall Adams über die Menschen kommen, indem durch die fortgehende Zeugung von Adam her die Keime des Todes, den dieser durch seine Schuld sich zugezogen hatte, dem ganzen Menschengeschlechte sich mitgetheilt haben, sondern er lehrte auch, daß zu dem von Natur vernünftigen Menschen durch die Verführung der Schlange ein unvernünftiger Theil hinzugekommen sey, wodurch die Sünde dem Menschen natürlich wurde. Der ganze Mensch wurde durch den Fall verderbt; der Teufel brachte den Saamen der Sünde in die menschliche Natur. Der Mensch war nach dem Bilde Gottes geschaffen, Gott theilte ihm einen mit ihm selbst verwandten Geist mit, und in dem Bilde Gottes war der freie Wille enthalten. Dadurch, daß der Mensch diesen freien Willen mißbrauchte, entstand die Sünde, indem ein ungöttlicher Geist an die Stelle des göttlichen Geistes im Menschen trat. Die Theilnahme an dem göttlichen Geiste ist das eigentlich Natürliche der Seele, welches durch das Hinzutreten des ungöttlichen Geistes nicht vertilgt, sondern nur verdunkelt wurde. Aber die Verderbniß der Natur ist gleichsam eine andre Natur, ein gleichsam Natürliches im Menschen, das aus dem vitium originis kömmt. Dieses vitium originis setzt Tertullianus noch vor die Einwirkung des bösen Geistes, und nimmt vor diesem vitium einen gottverwandten Zustand des Menschen an.

Die Ausdrücke des Cyprianus nähern sich schon mehr der augustinischen Lehre. Er läßt das Kind ohne eigne Sünde durch seine fleischliche Geburt die Ansteckung des alten Todes empfangen, und dem Kinde in der Taufe nicht eigne, sondern fremde (Adams) Sünden vergeben werden. So lehrt auch Hilarius, daß der fleischliche Ursprung des Menschen denselben sündig mache, und daß der Mensch wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und deren ursprünglicher Mangelhaftigkeit sündig sey; erklärt aber, daß diese Sündhaftigkeit keine wirk-

liche, thätige Sünde sey, und daß sich der Mensch von ihr zu guten Werken wenden könne. Eben so lehrt Ambrosius, daß durch den Fall des ersten Menschen eine Mangelhaftigkeit und Schuld in die menschliche Natur gekommen sey, daß alle Nachkommen Adams in Adam gesündigt hätten, und daß auf sie alle auch die Schuld Adams übergegangen sey. Die Ansteckung jener Sündhaftigkeit ergreife die Menschen schon vor ihrer Geburt, und ihre Empfängniß sey schon Sünde; denn Adam sey gleichsam die Masse (massa) des Menschengeschlechts gewesen, und so hätten, indem er sündigte, alle Menschen, weil sie in ihm enthalten waren, gesündigt.

So hatte sich die Lehre von der Sünde und Erbsünde bis auf Augustinus gebildet, und dieser hatte selbst noch in seiner Bestreitung der Manichäer ein natürliches Böse im Menschen geläugnet und alle Naturen für gut erklärt, weil die Sünde im Willen ihren Grund habe, bei einer ursprünglichen Sündhaftigkeit aber kein Wille und also auch keine Zurechnung bestehen könne. Der Streit mit Pelagius und dessen Freunden gab ihm Veranlassung, die Resultate der tieferen Forschungen, welche er, seitdem er den Standpunct der platonischen Philosophie verlassen hatte, über diesen Gegenstand angestellt hatte, geltend zu machen und diese Forschungen selbst zu vervollständigen. Er gieng hiebei von dem Satze aus, daß die menschliche Natur, wie sie ursprünglich von Gott geschaffen wurde, in einem Zustande der Vollkommenheit gewesen sey, welchen sie durch den Fall der ersten Menschen verloren habe. Ohne den Fall würde ein reines, sündenloses, seliges Menschengeschlecht die vollkommene Erde bewohnt haben, durch den Fall kam die Sünde, und durch die Sünde der Tod. Der Fall war Uebertretung eines Gebotes Gottes, also Ungehorsam gegen Gott, in dessen Folge der Leib mächtig wurde über die Seele, und die fleischliche Begierde sich des Menschen bemächtigte. Diese fleischliche Begierde ist der Grund der Sünde, welche von Adam sich auf alle seine Nachkommen

durch die Zeugung fortpflanzte. Vermöge dieser Fortpflanzung sind sie der Sünde und dem Tode unterworfen, und das Alter macht hier keinen Unterschied, weil auch das neugeborne Kind mit der Begierde geboren wird, und also die Erbsünde hat, das heißt, die Anlage zur Sünde, die dann unter den gegebenen Verhältnissen als wirkliche Sünde hervortritt. Diese Behauptungen konnten leicht so mißverstanden werden, als ob Augustinus das Böse als die Natur des Menschen setzte, und er erklärte sich gegen diesen Mißverstand ausdrücklich, indem er das Böse im Menschen nicht als dessen Natur oder Wesen, sondern als eine Verdorbenheit, oder Schwäche, oder Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur bestimmte. Er wollte nicht die Schöpfung des Menschen, wie die Gnostiker, einem Untergotte zuschreiben, oder ihn wie die Manichäer aus einer Mischung guter und böser Elemente entstehen lassen, sondern er beharrte bei der Lehre der Schöpfung des ganzen Menschen von dem einen Gotte, und hielt sich für die Erklärung des Ursprungs der Sünde im Menschen einfach an das Factum des Sündenfalls, der aus Ungehorsam gegen Gott entstand, und die thierische Begierde, als die Quelle der Erbsünde zur Folge hatte. Den Beweis für seine Erklärung nahm er einmal aus dem Satze, daß in dem ersten Menschen der Keim des ganzen Menschengeschlechts gelegen sey, und daß seine Nachkommen keine andre Natur hätten haben können, als die der Stammvater hatte. Da dieser nun in Folge der Uebertretung des göttlichen Gebotes die Unsterblichkeit verlor und mit thierischer Begierde erfüllt wurde, so wurden auch seine Nachkommen sterblich, und der Grund der Erbsünde, die thierische Begierde, ist in ihnen. Einen andern Beweis nahm Augustinus aus den Wirkungen der Kindertaufe, wie die christliche Kirche seiner Zeit sie allgemein lehrte. Die Taufe hebt, sagt er, den Tod sowohl, als Sünde und Schuld auf, und dieß nicht nur bei Erwachsenen, die schon gesündigt haben, sondern auch bei neugebornen Kindern, bei welchen eine wirkliche Sünde nicht vorausgesetzt werden

kann, und welche deshalb nur von einer mit ihnen gebornen Sünde, das heißt von einer Erbsünde und deren Folgen durch die Kraft der Taufe befreit werden können, und von dem Bösen der sie in seiner Macht hat durch den Exorcismus frei gemacht werden müssen. Diese Lehren des Augustinus und die Behauptungen, welche die Pelagianer denselben entgegenstellten, sind bereits (S. 147 ꝛc.) vollständig vorgetragen worden. Die Lehre der Pelagianer näherte sich den Ansichten, welche bisher in der griechischen Kirche gegolten hatten, und es erklärt sich daraus die Billigung, welche sie bei den griechischen Lehrern jener Zeit sowohl als der späteren fanden. Es sind vorzugsweise die syrischen Lehrer, welche sich gegen die Annahme einer Erbsünde im Sinne des Augustinus erklärten. Theodorus von Mopshuestia bekämpfte sie in einem eignen Werke mit namentlicher Beziehung auf Augustinus, dessen Ansicht er, dem Studiengange der Antiochenischen Schule gemäß, aus mangelhafter Kenntniß der heiligen Schrift herleitete. Er fand die Behauptung, daß Gott in Zorn und Wuth, wie er es ausdrückte, die Sterblichkeit über Adam verhängt, und wegen eines einzigen Vergehens alle noch nicht gebornen Menschen mit dem Tode bestraft habe, Gottes so unwürdig, daß er es für ungeziemend erklärte, eine ähnliche Ungerechtigkeit bei einem auch nur einigermassen weisen und gerechten Menschen anzunehmen. Er behauptete dagegen, Jesus habe den Tod, welcher der Natur des Menschen überhaupt eigen sey, in den letzten Tagen deshalb auf sich genommen, um durch dieses sein Sterben nach den Gesetzen der menschlichen Natur, für alle Menschen, welche nach ihrer eignen Natur den Tod auf sich nähmen, der Anfang der Auferstehung und der Verwandlung zum unsterblichen Wesen zu werden. Christus habe den Tod auf sich genommen, weil dieser der menschlichen Natur eigen sey, aber er habe nicht die Sünde, und zwar deshalb nicht auf sich genommen, weil sie nicht der Natur, sondern deren Willen angehöre. Wäre die Sünde in der menschlichen Natur

gewesen, so hätte er mit der menschlichen Natur, die er annahm, auch die Sünde annehmen müssen. Theodorus argumentirte also gegen die Lehre des Augustinus aus dem Begriffe des freien Willens, ohne welchen die Sünde nicht zu denken sey, und aus der vollkommenen Menschennatur Christi.

Ein andrer berühmter Lehrer aus der antiochenischen Schule, Nestorius, unterschied eine doppelte Sterblichkeit im Menschen, und setzte die eine als Eigenschaft der sterblichen und aus der Sünde entstandenen Natur, die andre als eine Folge aus dem Verluste des Wissens. Wer Gott nicht kenne, sey todt. Er leitete diese und jene Sterblichkeit vom Teufel her, indem er lehrte, daß die menschliche Natur, die ihre Grundlage in Adam hatte, durch den Fall in die Gewalt des Teufels gerathen sey. Auch der heftige Gegner des Nestorius, Cyrillus von Alexandrien, nahm mit den andern griechischen Vätern ein Vermögen des guten Willens im natürlichen Menschen an und vertheidigte den bedingten Rathschluß Gottes, und Theodoretus erklärt ausdrücklich, daß Gott den Willen derjenigen, welche der Heilung widerstreben, nicht zwinge, weil er die vernünftige Natur selbstständig und frei geschaffen habe, und sie nur durch Ermahnungen und Gesetze vom Bösen abhalte und zum Guten zu führen versuche. Wenn Gott eine Natur, die am Guten nicht Theil haben wolle, zum Guten zwingen wollte, so würde er dadurch die Gränzen der menschlichen Natur verrücken. Die Taufe habe nicht bloß die eine Wirkung, daß sie die ihr vorhergegangenen Sünden wegnehme, denn wenn sie nur diese eine Wirkung hätte, so würde man die Kinder, die ja noch nichts von Sünde wüßten, ohne allen Zweck taufen; sondern die Taufe nehme die Sünden weg und gebe Bürgschaft für zukünftige Güter. So behauptet auch Isidorus von Pelusium, auch in dieser Behauptung dem Chrysostomus folgend, daß die Gnadengaben nicht bloß für sich, sondern dazu gegeben würden, um bei demjenigen, der sie empfängt, die Einsicht vorzu-

bereiten. Wenn nach dieser Vorbereitung die ganze Kraft des Menschen auf die Tugend zustrebe, und allen Zweifel und alle Zögerung entferne, so werde sie von Gott zum Ziele geführt.

Diese Ansichten der griechischen Väter über Sünde und Erbsünde haben sich dann in ihrer Kirche erhalten und Johannes von Damascus lehrt dem Athanasius folgend, daß Gott den Menschen von Natur sündenlos geschaffen und mit freiem Willen begabt habe, so daß er zwar der Sünde empfänglich sey, aber das Sündigen nicht in seiner Natur, sondern in seinem freien Vorsatze habe; mit Hülfe der göttlichen Gnade im Guten beharren und wachsen, durch den freien Willen aber auch vom Guten weichen und durch Zulassung Gottes in Sünde fallen könne, weil die Tugend nichts Gezwungenes sey. Die augustinische Lehre fand wie oben (S. 162 ꝛc.) berichtet ist, Widerspruch in der lateinischen Kirche, welcher sich im Stillen erhielt und später neuen Streit veranlaßte; in der griechischen Kirche fand sie keinen Eingang, sondern in dieser blieb die von den früheren Vätern vorgetragene und von Johannes von Damascus wiederholte Darstellung.

10. Christus.

Christus erschien, um die Menschen von dem Zustande, in welchen sie durch den Fall Adams gerathen waren, zu befreien. Die neutestamentlichen Schriften lassen keinen Zweifel darüber zu, daß der erschienene Heiland das ewige Wort Gottes, der eingeborne Sohn des Vaters sey, der alle, die an ihn glauben, zu Gottes Kindern macht, und zu diesem Zwecke Fleisch angenommen und unter den Menschen gewohnt habe. In welcher Weise er die menschliche Natur angenommen, und wie diese sich mit seiner göttlichen Natur verbunden habe, wurde Gegenstand des Nachdenkens für die christlichen Lehrer.

Die Lehre der Ebioniten, daß Jesus ein gewöhnlicher Mensch von ausgezeichneten Gaben, und, ohne ein natürliches Verhältniß zu Gott, der Sohn Josephs und Mariens gewesen sey, widersprach den deutlichen Aussprüchen der Schrift eben so sehr, als die verschiedentlich modificirten Ansichten der Gnostiker, daß ein höherer Geist sich auf Jesum niedergelassen, und daß Jesus menschliche Erscheinung nur Schein gewesen sey. Beide Ansichten wurden also von Anfang an als durchaus unchristlich verworfen, und die Lehrer versuchten die Art der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in dem erschienenen Heilande zu begreifen. Bei den frühesten Lehrern findet sich entweder bloß der einfache Satz der Menschwerdung und deren nächster Zweck ausgesprochen, oder die doketischen Irrthümer der Gnostiker, und die Meinuug der Ebioniten widerlegt, daß Jesus ein bloßer Mensch gewesen sey. So sagt Barnabas, daß Christus deshalb im Fleische erschienen sey, weil es zu unserm Heile unumgänglich nöthig gewesen sey, ihn zu sehen, und wir ihn doch in seiner göttlichen Gestalt nicht hätten sehen können. Christi Leib sey das Gefäß seines Geistes gewesen. Hermas nennt den Sohn Gottes älter als alle Creatur. Nach Clemens v. R. ist derselbe erst Geist gewesen und dann Fleisch geworden. Ignatius beschreibt ihn als fleischlich und geistig, als fleischgewordenen Gott, der aus Gott und aus der Maria war, von der Maria nach dem Plane Gottes empfangen zwar aus Davids Saamen, aber aus dem heiligen Geiste Menschensohn und Gottessohn von Ewigkeit beim Vater gewesen, und am Ende erschienen sey, geeint mit dem Vater, von dem er ausgieng und auf den er zustrebt. Ignatius besonders bekämpft den doketischen Irrthum in Bezug auf Christum, und behauptet wiederholt aufs stärkste, daß Christus wahrhaft geboren worden sey, wahrhaft gegessen und getrunken habe, wahrhaft gekreuzigt und gestorben und auferstanden sey, und bezeugt aufs bestimmteste seine göttliche und seine menschliche Natur. Justinus lehrt, daß der ganze Logos den ganzen Menscheu

Christus nach Vernunft, Seele und Leib durchdrungen habe.

Die Bekämpfung der doketischen Ansicht findet sich, dem Zwecke seines Werkes gemäß, auch bei Irenäus, der das größte Gewicht auf den Gedanken legt, daß Jesus das ganze Menschengeschlecht in seiner Person zusammengefaßt, und dasselbe, um es selig zu machen, in sich repräsentirt habe, und daß er es nur dadurch habe selig machen können, daß er in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches erschienen, und wie Adam aus der jungfräulichen Erde, so aus der Jungfrau Maria entstanden und wirklicher wahrer Mensch geworden sey, wie dieß sein Hunger und seine Thränen, seine Müdigkeit, sein Schweiß und seine Betrübniß und das Wasser und Blut, die aus seiner Seite floßen, zur Genüge bewiesen. Christus sey, lehrt Irenäus weiter, aus derselben Substanz, wie Abraham, Moses und die Propheten, nur ohne Sünde gewesen, sey in dieser Substanz des Fleisches auferstanden, und sey der geistige Mensch, wie Adam der seelische. Besonders bedeutend für die Ansichten des Irenäus von dem Verhältnisse der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist seine Aeusserung, daß Christus Mensch war, um versucht, Logos, um verherrlicht zu werden, und daß der Logos bei seiner Versuchung, seiner Schmähung und seiner Kreuzigung und bei seinem Tode ruhte, bei allem Herrlichen in Jesu Leben aber, bei der Himmelfahrt z. E. bei Jesu war.

Bei Clemens von Alexandrien waltet die platonische Ansicht durchaus vor. Denn wenn er auch annimmt, daß der Körper Jesu sinnlichen Eindrücken zugänglich (σάρξ παθητή) gewesen sey, so findet er es doch lächerlich, anzunehmen, daß dieser Körper dieselben Verrichtungen wie andre menschliche Körper nöthig gehabt habe, um sich zu erhalten; vielmehr habe derselbe nicht deshalb Speise zu sich genommen, um sich zu nähren, denn eine heilige Kraft habe ihn erhalten, sondern nur deshalb, um seine Zeitgenossen von doketischen Irrthümern in Bezug auf seinen

Körper abzuhalten. Für Lust und Leid sey Christus durchaus unempfänglich gewesen, und selbst die Apostel seyen, wenigstens nach Jesu Auferstehung, keinerlei Leidenschaft mehr unterworfen gewesen. Tertullianus hat gegen Marcion und Apelles die Möglichkeit der menschlichen Natur Christi im Fleische besonders gegen die Einwürfe vertheidigt, daß es der wirklichen Menschheit Christi nicht bedurft hätte, weil die scheinbare dem nemlichen Zweck hätte dienen können, und daß der Sohn Gottes als Gott nicht hätte Mensch werden können, weil Gott unveränderlich sey und in der Menschwerdung sich hätte verändern müssen. Gegen diesen letzteren Einwurf bemerkt Tertullianus, daß Gott von allen andern Wesen gänzlich verschieden sey, und daß wohl diese, keineswegs aber Gott, sich durch die Annahme einer andern Gestalt veränderten. Indem er diejenigen widerlegt, welche Christo nur ein selisches Fleisch beilegten und behaupteten, die Seele sey Fleisch geworden und also auch das Fleisch Seele, spricht er bestimmt aus, daß Jesus dieselbe Seele wie wir hatte und haben mußte, weil er mit einer fleischlichen Seele und einem selischen Fleische unser Fleisch und unsre Seele nicht hätte zur Seligkeit führen können. So lehrt auch Cyprianus, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sey, um den Menschen zum Vater führen zu können, und Novatianus, daß Mensch und Gott in Christo innig verbunden sey, und daß der Menschensohn durch diese Verbindung zum Gottessohne werde.

Origenes hat die Entwicklung dieser Lehre von dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen in Jesu weiter geführt. Der Logos nahm, so behauptete er, die vollständige menschliche Natur an, welche aus der vernünftigen Seele und dem Leibe zusammengesetzt ist, und wurde dadurch Gottmensch. Er trennte sich durch diese Menschwerdung nicht von der Einheit mit dem Vater, es war auch nicht bloß ein Theil des Sohnes Gottes in dem Menschen Jesus, und der Logos nahm durch diese Menschwerdung nichts von den Schwachheiten der menschlichen Natur an,

die auf ihn durchaus keinen Einfluß haben. Seine Seele war ganz wie jede andre vernünftige Menschenseele, aber alle ihre Empfindungen und Neigungen standen unter der Herrschaft des Geistes. Sie präexistirte wie die andern Menschenseelen, verband sich wie diese mit einem Leibe, und entwickelte sich ihrer Freiheit angemessen stufenweise wie diese. Die andern Seelen gaben in ihrer Präexistenz mehr oder weniger ihre Theilnahme am Logos auf, Jesu Seele dagegen blieb aufs innigste mit demselben vereinigt und wurde ganz eins mit ihm und dadurch sündelos. Diesen Vorzug verdiente sie durch ihr vollkommen gutes Verhalten im Stande der Präexistenz. Sie war frei wie alle anderen Seelen, und konnte sich zum Guten und Bösen wenden, sie beharrte aber beim Guten und dieses Beharren wurde ihr zur andern Natur, zur Nothwendigkeit, und so war sie über alle Versuchung erhaben, durchaus gotterfüllt, und das Göttliche was in ihr ist, auf alle andern Seelen übertragend. Dieß ist der Grund, warum die heil. Schrift Christi menschliche Natur mit menschlichen Prädicaten bezeichnet; denn was von Christo in der heiligen Schrift ausgesagt wird, ist theils auf seine menschliche, theils auf seine göttliche Natur zu beziehen. Beide Naturen sind vollkommen und aufs innigste vereinigt. Durch die Seele Jesu verbindet sich der Logos, da er es unmittelbar nicht kann, mit dem menschlichen Leibe, und es entsteht dadurch aus Logos, Seele und Leib eine Person, der Gottmensch. Der Leib Jesu ist dem menschlichen Leibe durchaus ähnlich, mit der einzigen Ausnahme, daß er bei seiner Geburt nichts Unreines annahm, weil er vom heiligen Geiste in der reinen Jungfrau gezeugt wurde. Wegen ihrer Untadelhaftigkeit in der Präexistenz erhielt die Seele Jesu einen herrlicheren Körper als alle anderen Menschenseelen, und dieser Körper wurde dann selbst in die göttliche Natur verklärt, empfieng auch im äussern die Majestät göttlichen Wesens, und konnte sich in jede Form, die ihm nöthig war, mit Leichtigkeit verwandeln. Diese Majestät war aber während seines irdi-

schen Lebens in der Regel verhüllt, und trat nur in einzelnen Augenblicken, z. E. auf dem Berge der Verklärung hervor. Vollkommen erschien sie bei der Himmelfahrt, nach welcher Christus nun ganz Gott ist und allgegenwärtig wirkt.

Zur allgemeinen Verhandlung kam die Lehre von der Person Christi im arianischen Streite. Arius hatte angenommen, daß Christus bloß den menschlichen Leib gehabt habe, und daß die Seele in ihm durch den Logos vertreten worden sey. Eunomius sagt in seinem Glaubensbekenntnisse, welches seiner Ueberzeugung nach vollkommen mit der Tradition der Väter stimmte, daß der Sohn im Fleische erschienen, aus einem Weibe geboren, und zum Heile der Menschen Mensch geworden sey, daß er aber nicht den aus Seele und Leib bestehenden Menschen, sondern den Leib allein aus der Maria angenommen habe. Andre Arianer ließen den Leib Christi sich dergestalt mit der Gottheit vermischen, daß er in derselben vollständig aufgegangen sey, wurden aber darüber von ihren Glaubensgenossen selbst getadelt.

Wie in Folge des arianischen Streites und der Untersuchungen des Apollinaris über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Jesu der nestorianische Streit entstand und aus diesem der monophysitische und der monotheletische sich entwickelten, und durch die aus diesen Streitverhandlungen hervorgehenden Resultate die Kirchenlehre genauere und schärfere Bestimmungen erhielt, ist oben (S. 119 ꝛc.) bereits vorgetragen worden.

11. Von der Erlösung.

Durch den Fall Adams hatte das Menschengeschlecht die ursprüngliche Erkenntniß, Reinheit und Unschuld verloren, und war in einen Zustand der Unwissenheit, der Sünde und der Schuld gerathen, hatte aber zugleich die Verheißung erhalten, daß es aus diesem Zustande durch die

Erscheinung eines Heilandes werde erlöset werden. Die erlösende Thätigkeit dieses Heilandes wirkte durch Belehrung eine neue Erkenntniß und vollendete diese durch Erleuchtung, sie nahm die Sünde hinweg durch Heiligung und die Schuld durch Versöhnung, indem der Gerechtigkeit Gottes durch den Tod des Erlösers genug gethan wurde, dessen gläubige Aneignung die Rechtfertigung wirkt, welche Gott durch seine Gnade den Erwählten, die er dazu vorausbestimmt, zukommen läßt. Das Dogma von der erlösenden Thätigkeit des Heilandes und deren Wirkungen faßt also die Lehren von der Erlösung, von der Versöhnung, von der Genugthuung, von der Rechtfertigung, von der Heiligung und Erleuchtung, von der Gnade, von der Erwählung und von der Vorherbestimmung in sich zusammen.

Bei den früheren Vätern finden sich die verschiednen Momente des Erlösungswerkes Christi noch ohne genauere Bestimmung und Ausscheidung. Sie hielten sich dabei einfach an die biblischen Stellen, welche von dem Zwecke der Erscheinung Jesu handeln. So findet es sich bei Barnabas, der als Zweck der Erscheinung Jesu im Fleische angiebt, daß er lehrte, die Sünder nicht die Gerechten zur Buße rief, für die Menschen starb und litt und für ihre Sünden das Gefäß seines Geistes zum Opfer darbrachte, um ihre Heiligung möglich zu machen, daß er ferner durch sein Blut Vergebung der Sünden verschaffte, durch welche die Menschen erneuert und eine neue Gestalt werden, in welcher sie durch ihn umgeschaffene kindliche Seelen haben. Diese Erlösungsthätigkeit Christi eignen sich die Menschen durch den Glauben an; der Glaube an das Evangelium und an den Logos macht sie lebendig und vollendet sie. Hermas lehrt, daß unser Leben durch das Lamm gerettet worden ist, und daß wir dieses Leben durch die Taufe erhalten. Zu diesem Leben kommt niemand ohne den Sohn, und jeder ist todt, der des Sohnes Namen nicht hat, den man durch die Taufe erhält. Gott weiß die Bußethuenden vorher und gestattet ihnen Buße, die er denen, deren

Bosheit er vorausgesehen hat, verweigert. So läßt auch Clemens v. R. die Heiligen nach dem Willen Gottes durch Christum berufen. Das Blut Christi, lehrt er, ist kostbar vor Gott, und hat der ganzen Welt die Gnade der Sinnesänderung gebracht, welche das Haupterforderniß für den Menschen ist. Der Glaube, nicht die Werke machen selig, aber wir gelangen zu Christo auf dem Wege der Tugend, und Christus, unser Hoherpriester und Vorstand, weiset uns auf den Himmel, giebt uns die Anschauung Gottes, erleuchtet unsern dunklen Geist, macht uns unsterblich und ist die rechte Thüre der Gerechtigkeit. Christus, lehrt Ignatius, hat sich selbst für uns Gott dargebracht zum Opfer; durch das Kreuz werden wir mit Hülfe des heiligen Geistes emporgehoben, der Glaube führt uns zu Gott auf dem Wege der Liebe; er ist der Anfang, die Liebe ist das Ende. Da Gott erschien zur Neuheit ewigen Lebens, da verschwand alle Zauberei, Bosheit und Unwissenheit. Wenn wir auf Christi Leiden sterben, so ist sein Leben in uns; in seinem Leben gieng uns durch ihn und seinen Tod das Leben auf. Er ist für uns gestorben, daß wir durch den Glauben an ihn und an seinen Tod dem Tode entgehen, und die Gläubigen sind vorherbestimmt.

So die apostolischen Väter. Bei den Apologeten läßt sich auch in der Behandlung dieser Lehre der Einfluß platonischer Gedanken bemerken; bei Justinus z. E., der vom Logos sagt, daß derselbe eine reine in Heiligkeit auferbaute Seele wolle, und deshalb eine Kraft in unsere Seele bringe, welche er durch Zucht unterrichte, und aus Sterblichen Unsterbliche, aus Menschen Götter mache, und über die Erde hinaus nach Regionen führe, die über den Olymp hinauslägen. Der Logos treibe die Begierden aus der Seele und mache sie still, und dann führe er sie zu Gott, zu dem alles zurückkehren müsse, was von ihm genommen ist. Biblischer drückt sich Justinus in seiner Ermahnung an die Hellenen aus, wenn er sagt, daß Christus nach Gottes Willen Mensch geworden sey, und uns über

die ganze Heilsanstalt zu dem Zwecke belehrt habe, daß das Menschengeschlecht geändert und zu Gott aufgeführt werde, und daß Jesus so lange im Himmel bleibe, bis die Zahl der von ihm vorherbestimmten Guten vollständig sey. In der ersten Apologie sagt er gleichfalls, daß der Logos unsertwegen Mensch geworden sey, damit er an unsern Leiden Theil nehmend deren Heilung bewirke. Durchaus platonisirend lehrt Tatianus, daß der Logos den Menschen zum Bilde der Unsterblichkeit gemacht habe, und daß der Mensch einen Theil Gottes und dadurch die Unsterblichkeit empfange. Die Seele sterbe nicht, wenn sie die Erkenntniß Gottes habe, sie sey an sich finster und werde nur durch den Logos erleuchtet, und der Geist Gottes führe sie in die Höhe zur Wohnung des Geistes.

Bei Athenagoras und Theophilus finden sich keine näheren Bestimmungen über die Erlösung. Desto reicher ist Irenäus in dieser Beziehung. Er bezeichnet einmal die Erkenntniß als erlösend. Der Mensch hatte durch den Fall die ursprüngliche Erkenntniß verloren. Diese brachte Christus durch seine Lehre wieder und hielt durch sie die Sünder vom Sündigen ab. Wer ihn erkennt, erkennt das Heil, und diese Erkenntniß macht göttlich. Zunächst aber ist die Erlösung Befreiung aus der Gewalt des Teufels. In diese war der Mensch gefallen und dadurch zugleich in Feindschaft mit Gott gerathen, weil er auf den Rath des Teufels das Gebot Gottes übertreten hatte. Er konnte die Freundschaft Gottes erst dann wieder erhalten oder mit Gott versöhnt werden, wenn die Macht des Teufels gebrochen wurde. Dieß geschah durch Christi Tod. Christus wandte keine Gewalt gegen den Teufel an, sondern kaufte die Menschen aus der Gewalt des Teufels los. Um dieß thun zu können, wurde er selbst ein Mensch. Ein aus der jungfräulichen Erde entstandner Mensch war der Urheber vieler Sünder und ihres Todes gewesen, so mußte ein aus der Jungfrau geborner Mensch durch seinen Gehorsam viele rechtfertigen und selig machen. Dieser Mensch mußte den

alten Menschen (die gesammte vorige Menschheit) in sich zusammenfassen und dadurch die Feindschaft der alten Schlange auf sich allein ziehen. Er mußte der mächtige Logos und wahrer Mensch zugleich seyn. Der Teufel hatte durch Adams Fall die ganze Menschheit in seine Gewalt bekommen, weil diese in Adam im Keime lag, der Gottmensch mußte eben so als zweiter Adam die ganze Menschheit in sich haben, um sie durch Hingabe seiner selbst an den Teufel von dessen Macht zu erlösen. Der Teufel hatte eine Ungerechtigkeit begangen, indem er den Menschen, der das natürliche Eigenthum Gottes war, raubte, und indem Christus uns von ihm loskaufte, ohne Gewalt zu brauchen, bloß durch Ueberredung, hat er, ohne der Gerechtigkeit irgend nahe zu treten, das Menschengeschlecht erlöset. Er erlöfete uns mit seinem Blute, gab seine Seele für unsre Seele, und sein Fleisch für unser Fleisch; sein gerechtes Fleisch versöhnte das sündige Fleisch Adams mit Gott. Er goß den Geist des Vaters aus, um Gott und Menschen zu vereinigen, und wie er durch diesen Geist Gott zu den Menschen herniederbrachte, so brachte er durch seine Menschwerdung den Menschen zu Gott hinauf. Mit seinem Fleische sind wir erkauft, mit seinem Blute wieder hergestellt. Durch seine Menschwerdung hat uns Christus mit Gott versöhnt, durch seinen Gehorsam hat er unsern Ungehorsam aufgehoben.

Irenäus hat bei dieser, wie bei den andern christlichen Lehren alle einzelnen Bestimmungen berücksichtigt, welche sich im N. T. über die Erlösung finden, und er findet die Vereinigung aller dieser einzelnen Bestimmungen offenbar in dem Gedanken, daß Christus als Repräsentant des ganzen Menschengeschlechts, das er in sich zusammenfaßte, in einer ähnlichen Weise dasselbe mit Gott versöhnt habe, wie Adam, in dem das Menschengeschlecht im Voraus repräsentirt war, den Zorn Gottes auf dasselbe herabgezogen und eine Versöhnung nöthig gemacht hatte. Dieselbe Beachtung der verschiednen Wirksamkeiten, welche die heilige Schrift

als Zweck der Erlösung Jesu aufführt, findet sich bei mehreren andern Vätern, welche als Förderung der Erlösung durch Christum seine Lehre, sein Beispiel, die von ihm mitgetheilten Kräfte zum Guten, so wie die durch ihn bewirkte Zerstörung der Wirksamkeit der Dämonen darstellten. Dieß ist auch der Fall bei Origenes, der eine vollständige Theorie der Erlösung gegeben hat, welche auf demselben Grundgedanken, wie die des Irenäus ruht. Der menschgewordne Sohn Gottes, lehrt Origenes, hat in sich alles Getrennte vereinigt, und durch seine Erscheinung auf Erden diese Vereinigung des Getrennten für alle Menschen möglich gemacht. Dieß hat er einmal dadurch bewirkt, daß er die vollkommene Wahrheit lehrte, Gottes Wesen und Willen den Menschen offenbarte, ihnen die höchsten sittlichen Gebote gab, die Seele von dem Vergänglichen hinweg auf Gott wandte, den Götzendienst und die Gewalt der Dämonen vernichtete, und die Sünder bekehrte. Um dieß alles zu erreichen, lehrte er den Menschen den wahren Sinn der heiligen Schrift, und gab ihnen deren tieferes Verständniß. Alle seine Handlungen, seine Wunder insbesondere wiesen symbolisch auf seine eigentliche geistige Wirksamkeit hin; sein Leben war das Muster sittlicher Vollkommenheit. Vor allen aber hat sein Tod die Menschen erlöset, versöhnt und gereinigt. Diese Erlösung besteht in der Befreiung von der Macht des Teufels. Die Menschen waren durch die Sünde rechtmäßiges Eigenthum des Teufels geworden, und konnten ihm ohne Ungerechtigkeit nicht wieder entzogen werden, wenn ihm nicht ein Kaufpreis für sie gegeben wurde. Dieser Kaufpreis ist die Seele (das Blut) Jesu, die der Teufel forderte, in dem Wahne, daß wenn Jesus sterbe, seine Seele eben so wie alle andern in Adam gestorbenen Seelen in seine Gewalt kommen müßte. Aber er hatte über die reine Seele Jesu keine Macht, er mußte sie loslassen, und so war der Mensch durch das geforderte und gegebene Lösegeld befreit, und der Teufel durch seine eigne Schuld nicht nur nicht im Besitze des

Lösegelds, sondern auch seiner Herrschaft über das Menschengeschlecht verlustig. Beides war durch den Tod Jesu geschehen und durch denselben das Menschengeschlecht von der Herrschaft des Teufels befreit. Es mußte aber auch die Feindschaft, welche zwischen Gott und dem Menschengeschlechte bestand, aufgehoben werden, und auch dieß geschah durch den Tod Jesu, weil dieser ein Opfer für die Sünden der Menschen ist. Die Opfer des A. T. hatten die Sünden Einzelner oder des israelitischen Volkes versöhnt, weil das Blutvergießen als Strafe die Sünde mit der Strafe aufhebt. Diese Opfer waren nur Vorbilder auf das Opfer, welches die Sünde der ganzen Welt hinwegnehmen sollte. Dieses Opfer ist Christus, der unsre Sünden auf sich nahm, und die eigentlich uns gebührende Strafe am Kreuze litt. Dadurch wurde das Gericht gegen uns aufgehoben, und Gott mit dem Menschen wieder versöhnt; denn Christus hatte unsre Natur mit allen ihren Leiden und Schwachheiten an sich genommen, und in ihr für uns gelitten. Unsre Sünden waren also die seinigen, in sich zuerst vernichtete und versöhnte er diese Sünden; da er aber das Menschengeschlecht repräsentirt, zugleich die Sünden des ganzen Menschengeschlechts. Der so versöhnte Gott vergiebt die Sünden, der Glaube eignet sich diese Versöhnung an, und weitere Opfer sind nach dem Opfer Christi nicht nöthig, da dieses die ganze Welt, nicht bloß die Menschen mit Gott versöhnt hat. Christi menschliche Natur hatte die Sünde auf sich genommen. Diese Sünde wurde durch die göttliche Natur Jesu vernichtet. Denn von dem menschgewordenen Logos geht eine Kraft aus, welche in jedem, der sie durch den Glauben aufnimmt, die Sünde gleichfalls zu nichte macht. Diese Kraft zeigt sich besonders an Christi verklärtem Fleische, und er wirkt vom Himmel aus fortwährend zum Heile der Abgefallenen, bis alle gereinigt, und Sünde und Tod ganz aus der Welt verschwunden sind; aus der Welt, denn Origenes hält es für wahrscheinlich, daß auch in den höheren Regionen der

Geisterwelt etwas dem Versöhnungstode Christi auf Erden Analoges stattgefunden habe.

Das Verdienst Christi, lehrt Origenes ferner, muß der Mensch ergreifen, und er thut dieß durch den Glauben, welchen Christus durch seinen Geist in den Herzen wirkt, und welcher Vergebung der Sünden giebt, den Menschen erneuert, ihn in Gemeinschaft mit Christo setzt, und in Gesinnung und Werken sich offenbart. Der Glaube nimmt Christum selbst nach den verschiedenen Graden der Fähigkeit des Aufzunehmenden in sich auf, und kann und muß als Erkennen und Leben fortschreiten, wo er dann bei den Anfängern einfacher historischer Glaube ist, und bei den Vorgeschrittenen zur Wissenschaft und zum Anschauen Gottes wird. Der Fortschritt im Glauben ist unzertrennlich von dem Fortschritt der Heiligung, keiner kann ohne den andern bestehen, und ihre Grade entsprechen sich. Diesen Fortschritten stehen die Begierden des Fleisches und die Einwirkungen der Dämonen, welche die im Menschen liegende Anlage zur Sünde durch Anreizung und Verführung entwickeln und zur That führen, hindernd entgegen und müssen bekämpft werden. Jeder Mensch hat die Kraft zu diesem Kampfe in sich, und der Angriff selbst ist von Gott nur zum Besten der Menschen zugelassen. Der Mensch kann die in ihn gelegte Kraft gegen das Böse gebrauchen, und darf bei der Anwendung derselben die Unterstützung Gottes und der guten Engel mit Sicherheit erwarten. Das Gute, welches uns angerechnet werden soll, muß unsre eigne That seyn. Der Mensch hat freien Willen. Es spricht dagegen nicht die Verhärtung Pharaos, die man nach den Worten der Schrift als von Gott herrührend betrachten könnte, sondern diese lag in Pharaos Bosheit und wird nur im uneigentlichen Sinne Gott zugeschrieben. Eben so wenig sey bei den steinernen und fleischernen Herzen (Ezech. 11, 19.) an eine Beraubung des freien Willens zu denken, denn dieser wird in dieser Stelle vorausgesetzt; Marc. 4, 12. spreche Jesus mit Absicht dunkel, um denen, von welchen

er spricht, den Weg der Heiligung nicht zu leicht vorzustellen, lasse ihnen aber doch das Evangelium predigen, damit sie keine Entschuldigung haben. Der Sinn von Röm. 9, 16. sey, daß der Mensch durch sein Wollen und Laufen allein nicht zum Ziele gelange, sondern daß dieß bloß durch den Beistand Gottes erreicht werde, und Phil. 2, 13. ist nur von dem Wollen und Vollbringen überhaupt, nicht vom Wollen und Vollbringen des Bösen die Rede. Das letztere, die Richtung des Willens stehe in unsrer Macht, den Willen selbst aber und das Vermögen gebe Gott. In dieser ganzen Lehre von der Erlösung, wie Origenes sie vorträgt, läßt sich neben der Erörterung biblischer Begriffe die Einwirkung der jüdisch-platonischen Philosophie erkennen. Denn auch bei Philo unterliegt der Mensch von Natur verdorben dem göttlichen Zorne, und alles, was wir von Gott erhalten, ist seine Gnade, nicht unser Verdienst. Gott unterstützt uns, indem er die Tugenden in unsre Seele pflanzt; göttliche Kräfte senken sich in die durch die Wissenschaften vorbereitete Seele, um sie zu reinigen und zu heiligen, und unter diesen Kräften ist auch der Logos, die Weisheit, zuweilen Gott selbst. Mit dieser Einwirkung Gottes ist die freie Selbstthätigkeit des Menschen verbunden, welche durch Unterricht und Askese zur Tugend gelangt, und nur in seltenen Ausnahmen ist diese Tugend bei den Menschen Natur. Die Gnade Gottes wird durch den Glauben verdient, welcher die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes nach dem mosaischen Gesetze ist.

Die Ansichten über die erlösende Thätigkeit Christi, wie Irenäus und Origenes sie entwickelt hatten, blieben im Wesentlichen bei den folgenden Vätern geltend. Augustinus brachte dieselben mit seiner gesammten Lehre in Verbindung, indem er annahm, daß Christus durch seine Menschwerdung ohne Anwendung von Gewalt sondern nach strenger Gerechtigkeit den Teufel unterjocht und denselben auch zum Knecht der Menschen gemacht habe. Denn die Menschen seyen durch den Fall der ersten Menschen vollkommen recht-

liches Eigenthum des Teufels geworden, und dieß so lange geblieben, bis der Teufel einen unschuldigen, von der Erbsünde freien Menschen, Jesum tödete. Durch diese Ungerechtigkeit habe der Teufel sein Recht auf die Menschen verwirkt und diese seyen durch den Tod Jesu von ihm frei geworden. Schon nach der Vorstellung des Origenes war der Teufel in Bezug auf die Seele Jesu in Irrthum gewesen und hatte sich getäuscht, diese Täuschung des Teufels hob Leo der Große als eine absichtliche hervor, und Gregor der Große näherte sich mehr der Vorstellung des Irenäus, indem er die Rechtmäßigkeit des Besitzes der Menschen durch den Teufel bezweifelte. Der Teufel wurde von Christo besiegt, dieß führte auf die Idee eines Kampfes zwischen beiden, welche auch von einigen Vätern angedeutet aber nicht weiter ausgeführt wurde. Wenn man annahm, daß Jesus dem Teufel seine Seele als Kaufpreis für das in dessen Besitze befindliche Menschengeschlecht gegeben habe, so lag die Idee eines Vertrages sehr nahe. Diese faßte Gregorius von Nyssa auf und stellte sie so dar. Die Menschen hatten sich freiwillig verkauft und wenn Gott sie auf gerechte Weise lösen wollte, so mußte er den Kaufpreis für sie zahlen, den der Besitzer verlangte. Dieser verlangte aber den höchsten, den er kannte, den aus der Jungfrau geborenen, sündelosen, wunderthätigen Christus, welcher ihm mehr als Ersatz für das Menschengeschlecht, das er für ihn dahin geben wollte, seyn mußte. Damit aber der Teufel glauben konnte, daß die Erwerbung dieses Kaufpreises ihm möglich sey, mußte der Sohn Gottes menschliche Gestalt annehmen, und die Herrlichkeit die er in dieser Gestalt entwickelte, mußte die Begierde des Teufels nach seinem Besitze fortwährend steigern. Die Gerechtigkeit Gottes zeigte sich darin, daß er die Lösung des gefangenen Menschen durch einen Vertrag bewirkte, seine Weisheit aber darin, daß er das was der Teufel nicht ergreifen konnte, als ergreiflich darstellte. Diese Ansicht haben Ambrosius und Gregor der Große wiederholt. Gregorius von Nazianzus dagegen fand die Idee

eines für die Menschen gezahlten Lösegeldes Gottes unwürdig. Denn weder der Teufel konnte von Gott selbst durch die Hingabe Gottes für seine Gewaltthat bezahlt werden, noch konnte der Vater das Lösegeld erhalten, da einige nicht von ihm gelöset werden sollten. Der Vater verlangte dieses Lösegeld nicht und bedurfte dessen nicht, er nahm es aber an, weil die göttliche Heilsordnung erforderte, daß der Mensch durch die Menschwerdung Gottes geheiliget werde, damit er uns durch seinen Sieg über den Teufel befreie und mittelst des Sohnes zu sich zurückführe. Athanasius ließ durch die Erlösung Jesu den Widerstreit ausgleichen, der zwischen der Gerechtigkeit und der Güte Gottes eintrat, und ganz wie er lehrten Cyrillus von Jerusalem, Eusebius, und Cyrillus von Alexandrien. Gott mußte nach seiner Gerechtigkeit das Gesetz, welches den Tod über den Sünder ausgesprochen hatte, vollziehen, nach seiner Güte konnte er sein vernünftiges Geschöpf nicht zu Grunde gehen lassen. Die Buße konnte die Sünde nicht aufheben, weil sie nur die einzelne Sünde, nicht die verdorbene Natur aufhebt, diese aber mußte wiederhergestellt werden und dieß konnte nur durch die Erscheinung des Sohnes Gottes geschehen, der das Sterbliche wieder zur Unsterblichkeit zu bringen und dem Vater das Schuldige zu leisten allein im Stande war. Er allein konnte für die Menschen leiden, und sie beim Vater vertreten. Er that also dem Vater genug und diese Idee der Genugthuung ist auch von Hilarius und Ambrosius bestimmt ausgesprochen. Auch der Gedanke tritt schon bei Cyrillus von Jerusalem, bei Chrysostomus und bei Leo dem Großen hervor, daß Christus durch sein Leiden weit mehr gethan habe als zur Erlösung der Menschen nöthig gewesen wäre und daß seine Gerechtigkeit unsre Ungerechtigkeit bei weitem überwogen habe.

Christus hatte durch seine Erlösung den Menschen vom Tode befreit und lebendig gemacht. Dieß ist, lehrt Athanasius, nicht so zu verstehen, daß der Tod durch einen Befehl Gottes von dem Menschen abgehalten worden sey,

wobei der Mensch immer die Empfänglichkeit für den Tod behalten hätte und sterblich geblieben wäre; sondern Christus wurde Mensch, um uns göttliches Wesen zu geben, um den Tod der in unserm Körper herrschte durchaus zu vernichten. Wie der Anfang des Todes von einem Menschen kam, bemerkt Gregorius von Nyssa, so auch der Anfang der Auferstehung; von Christo aus theilte sich die Vereinigung des Getrennten, die er in sich bewirkt hatte, dem ganzen Menschengeschlechte mit. Wie Christus, sagt Gregorius von Nazianzus, um der Menschen willen ein Fluch und Sünde genannt wurde, weil er Fluch und Sünde wegnahm, und anstatt des alten Adams ein neuer wurde, so machte er auch den Ungehorsam des Menschen zu dem seinigen, weil er das Haupt des Gesammtleibes ist; so lange der Mensch ungehorsam Gott verläugnet und den Leidenschaften dient, so lange wird auch Christus in Beziehung auf ihn ungehorsam genannt, wenn aber Christo alles unterworfen ist durch Erkenntniß und Umwandlung, dann hat auch er sich vollkommen unterworfen, indem er den geretteten Menschen Gott zuführt. So läßt auch Hilarius den gesammten Leib des Menschengeschlechts durch die Menschwerdung Jesu gereiniget werden; und nach Augustinus sind die Gläubigen eines in Christo, und werden durch den Mittler gereinigt nicht nur durch diejenige Natur, durch welche sie aus sterblichen Menschen den Engeln gleich werden, sondern durch den aufs vollkommenste übereinstimmenden Willen, der auf dieselbe Seligkeit die Christus hat zustrebt, mit ihm durch das Feuer der Liebe aufs innigste vereinigt. Gegen den Einwurf, daß der Tod Jesu zur Erlösung und Versöhnung der Menschen nicht nöthig gewesen sey, da ja der Versöhner als Gott durch seinen bloßen Willen diese Erlösung und Versöhnung hätte bewirken können, wurde von Gregorius von Nyssa bemerkt, daß das eben Gottes Wohlgefallen gewesen sey daß der Kranke dem Arzte die Heilart nicht vorzuschreiben habe, und daß wir es der Weisheit Gottes zutrauen müßten, daß sie das passendste

Mittel werde gewählt haben. Aber es wurde auch die unumgängliche Nothwendigkeit gerade dieser Art der Erlösung behauptet, aus dem Grunde, weil dem Teufel ein angemessenes Lösegeld habe gegeben werden müssen, wie Basilius der Große, oder daß die Schuld durch ein Opfer habe getilgt werden müssen, und daß dieses Opfer ein unsündiger und deshalb aus einer Jungfrau geborner Mensch habe seyn müssen, wie Gregor der Große bemerkt. Die origenianische Lehre von einer Erlösung aller vernünftigen Wesen wurde von den Kirchenlehrern fast ohne Ausnahme bestritten und widerlegt.

Das Erlösungswerk Christi kam den Christen durch die Taufe zu Gute. Durch diese erhielten sie Vergebung der Sünden. In den ersten Jahrhunderten, da die Kindertaufe selten vorkam und meist nur Erwachsene getauft wurden, und ehe die Lehre von der Erbsünde durch Augustinus festgestellt wurde, unterschied man allgemein die Wirkung der Taufe auf die ihr vorangegangenen und auf die ihr folgenden Sünden. Jene nahm die Taufe vollkommen hinweg, da sie aber nicht wiederholt werden konnte, so glaubte man eine Vergebung der Sünden der Getauften durch andre Mittel suchen zu müssen. Dieß führte zum Begriffe der Genugthuung (satisfactio), welche der Mensch durch die Buße für seine Sünden leiste. Durch diese Annahme einer vom Menschen selbst ausgehenden Genugthuung für seine Sünden, wurde die Entwicklung der Lehre von der Erlösung und Versöhnung auf dem Grunde der biblischen Schriften gehemmt, und die allmähliche Verbreitung dieser Vorstellung von einer durch den Menschen selbst geleisteten Genugthuung für seine Sünden, ist in der Geschichte der Entwicklung der Dogmen nur deshalb zu beachten, weil sie störend auf diese Entwicklung einwirkte. Das Wort satisfactio wurde sowohl von den genugthuenden Leistungen des Menschen, als von denjenigen gebraucht, welche Christus zur Versöhnung der Menschen auf sich genommen hatte. Die Mittel der Sündenvergebung ausser der Taufe wurden von den griechischen

Vätern wie von den lateinischen angegeben, und die alexandrinischen waren hierin mit den afrikanischen ganz einig, daß die Taufe die ihr vorangegangenen Sünden vergebe, daß aber die auf sie folgenden abgebüßt werden müßten. Als die vorzüglichste Art der Buße wurde der Märtyrertod angesehen, ausserdem betrachtet man als genugthuende Büssungen die Almosen, die Nachsicht gegen die Beleidiger, die Bemühungen um die Besserung des Nächsten, einen hohen Grad der Liebe, und die äusserste Betrübniß über die eignen Sünden. Diese Betrübniß des Menschen, und die Härte seiner Büßungen sollten das Mitleiden Gottes erregen, und bewirken, daß er dem Sünder seine Gnade wieder schenke. Dieß wurde von den frühesten Zeiten an gelehrt und findet sich schon von Hermas ausgesprochen. Das Gefühl der Buße, so wurde gelehrt, müsse nicht bloß im Herzen seyn, sondern sich auch durch äusserliche Zeichen äussern, durch Weinen und Fasten, durch Hungern und Vernachlässigung aller äussern Bequemlichkeit, durch inständige Bitten bei den Priestern und allen Gläubigen, um durch ihre Fürbitte Vergebung zu erlangen. Doch wurde diese Behauptung durch die Einschränkung gemildert, daß diese Büßungen nur die Vergebung erläßlicher, nicht unerläßlicher Sünden bewirken könnten. Daß aber für diese die Buße genugthue, das wird von den afrikanischen wie von den griechischen Vätern ausdrückiich ausgesprochen, und gefordert, daß die Strenge dieser Buße der Größe der Sünden entspreche. Wenn dieß aber der Fall sey, so thue sie von den Fürbitten der Märtyrer und von der Wirksamkeit der Priester unterstützt der Gerechtigkeit Gottes nicht nur genug, sondern verdiene noch Belohnung. Auch Augustinus fordert die Buße aufs strengste, bei den Erwachsenen vor der Taufe, bei den Getauften über ihre täglichen unzähligen leichten Sünden und besonders strenge Buße wegen aller Sünden gegen die zehen Gebote. Auch er nennt die Buße genugthuend und erklärt den Gehorsam für ein Verdienst. Diese Genugthuung werde durch die Priester, welche die Sacra-

mente administriren, vermittelt, und die Sünder, welche öffentliches Aergerniß gegeben haben, müßten auch öffentliche Buße thun. Gott vergebe die Sünden, wenn die hinreichende Genugthuung von Seite des Menschen eintrete, denn die Grade der Genugthuung entsprächen den Graden der Sünde, und für die leichten Sünden, die wir täglich begehen, reiche das Gebet hin, für die anderen, die nicht zu den schweren Sünden gehören, welche öffentliches Aergerniß veranlassen, erfolge die Genugthuung durch die guten Werke des Fastens und des Almosengebens. Die göttliche Sündenvergebung werde aber immer durch das Gebet der Priester vermittelt. Diesen sey von Christo die Macht gegeben den Reuigen Buße aufzulegen, und sie wieder zur Gemeinschaft der Sacramente zuzulassen, wenn sie die gehörige von den Priestern ihnen auferlegte Genugthuung geleistet haben. Zu diesem Behufe sey nöthig, daß sie den Priestern ihre Sünden beichten, aber es reiche die geheime Beichte an den Priester hin, weil die Veröffentlichung der eingestandenen Sünden die Sünder selbst von dem Bekenntnisse abhalten oder ihnen in ihren bürgerlichen Verhältnissen nachtheilig seyn könnte. Das Fasten wurde als ein vorzügliches Mittel um der Seele die Herrschaft über den widerstrebenden Körper zu verschaffen von den Lehrern allgemein aufs stärkste empfohlen, und die Opposition derjenigen, welche, wie Jovinianus, die Verdienstlichkeit des Fastens läugneten, wurde als Ketzerei bezeichnet. Schon Tertullianus hatte darauf hingewiesen, daß die ersten Menschen durch das Essen von der verbotenen Frucht gefallen seyen und sich Strafe zugezogen hätten, und daß also die Enthaltung vom Essen zur Aufhebung dieser Strafe mitwirken müsse, und diese Bemerkung wurde von griechischen und lateinischen Vätern wiederholt. Daß die Fürbitte der Märtyrer bei Gott für die Vergebung der Sünden wirksam sey, wurde gleichfalls allgemein gelehrt.

Da man einmal die Vergebung der Sünden und damit die Seligkeit theilweise von den Büßungen abhängig gemacht

hatte, und nach der Feststellung des Begriffes der katholischen Kirche die Erlaubniß Buße zu thun als eine Vergünstigung durch den Bischof ertheilt wurde, so lag die Frage nahe, ob diese Buße wiederholt, d. h. ob die Erlaubniß in den Stand der Büßenden zu treten öfter gegeben werden dürfe. Es war auch hier bloß von der Buße für die nach der Taufe begangenen Sünden die Rede, da man überzeugt war, daß die derselben vorangehenden in Folge der Taufe vollständig vergeben seyen. Hier schied sich eine strengere und eine mildere Ansicht; nach jener war nur eine einmalige Buße zulässig, nach dieser konnte die Erlaubniß zur Buße öfter ertheilt werden. Die strengere fand ihre Vertreter in der Parthei der Novatianer, wie schon früher die Montanisten ihrer strengen Sittenlehre zu Folge die zweite Buße ausgeschlossen hatten. Doch gieng auch nach dem Sinne der Novatianer diese Ausschließung nur auf die Kirchengemeinschaft und die Theilnahme an den Sacramenten, der Gnade Gottes für die Sünder sollte durch diese Verweigerung nicht vorgegriffen werden. Mit der Gestattung einer zweiten Buße war zugleich die Möglichkeit gegeben, daß der Sünder auch nach einer langen Reihe von Sünden, und auch am Ende seines Lebens noch Buße thun und durch diese Buße Vergebung der Sünde erlangen könne. Als Hauptbedingung dieser Sündenvergebung wurde allgemein der Glaube betrachtet, und alle guten Werke, welche zur Vergebung der Sünden nach den Ansichten der Väter beitrugen, wurden nur durch die Beziehung auf den Glauben und als Früchte des Glaubens eigentliche gute Werke. Die Väter wiederholten hier gewöhnlich nur die klar ausgesprochene Lehre der heiligen Schrift meist mit deren eignen Worten. So sagt Barnabas, daß die Christen durch den Glauben an das Evangelium und an den Logos lebendig gemacht leben und als Erben des Testaments des Herrn herrschen werden; die Auserwählten werden durch den Glauben selig, lehrt Hermas. Gott verläugnet diejenigen, welche ihn verläugnen, der Glaube ist von Gott, und wer den

Herrn im Herzen hat, erfüllt die Gebote leicht. Nicht durch uns selbst werden wir gerechtfertigt, lehrt Clemens v. R., nicht durch unsre Weisheit, durch unsern Verstand oder unsre Frömmigkeit, oder durch Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens wirken, sondern durch den Glauben, durch welchen der Allmächtige von Ewigkeit her alle gerechtfertigt hat. Clemens lobt deshalb den Glauben und die Erkenntniß der Korinther, und behauptet, Gott bedürfe nichts, als daß man ihn bekenne. Wir sollen, verlangt er, an Jesum als Gott und als Richter der Lebendigen und der Todten glauben, nicht bloß Herr Herr sagen, sondern ihn durch unsre Werke und durch Befolgung seiner Gebote bekennen. Ignatius läßt den Glauben vorangehen, die Liebe folgen und beide vereinigt göttlich seyn. Nach Justinus führt die aus freier Selbstbestimmung hervorgehende Tugend zum Glauben. Bei ihm und bei Tatianus herrscht aber durchaus noch die platonische Ansicht vor, daß der Mensch durch Verbindung mit dem göttlichen Geiste allein selig werde. Dagegen lehrt Tertullianus, daß der Mensch aus der Freiheit des Glaubens, nicht aus der Knechtschaft des Gesetzes gerechtfertigt werde, weil der Gerechte aus dem Glauben lebe, und bezeichnet den Glauben an Gott und Christum ausdrücklich als das Unveränderliche in der christlichen Kirche, während die sittlichen Forderungen und die Zucht wechseln. Dieser Glaube sey in der Glaubensregel enthalten, aus dieser allein sey er zu schöpfen, und dieser, in der Glaubensregel enthaltene Glaube, nicht die Schriftforschung mache selig und zeige den Weg zu Gott, auf dessen Willen er alles beziehe, die Glaubensregel aber sey durchaus eine und dürfe nicht verändert werden. So setzt Clemens von Alex. den Glauben als das eine allgemeinste Heil der Menschheit, er ist die Vollendung des Lernens, und ohne ihn gelangt man nicht zur Erkenntniß. Er ist die angeborne Ueberzeugung vom Guten, die ohne Nachdenken das Beste wählt, eine freiwillige Annahme, eine Zustimmung der Frömmigkeit (Hebr. 11, 1 ꝛc.) oder

die zur Einigung führende Zustimmung zu einem Unsichtbaren; der Glaube ist freiwillig, er ist Princip des Handelns, und der freien Wahl des Glaubenden geht eine Ueberzeugung voran, welche unmittelbar durch den Glauben gegeben wird. Origenes erklärt es für unmöglich, ohne den Glauben selig zu werden; gesetzliche Werke, die nicht auf dem Grunde des Glaubens ruhen, können den Menschen nicht rechtfertigen, denn der Glaube ist das Siegel derer, die Gott rechtfertigt; dieser Glaube aber ist der Glaube an die göttlichen Aussprüche. Cyrillus von Jerusalem unterscheidet den dogmatischen Glauben vermittelst welches die Seele etwas annimmt und den wunderbar wirkenden Glauben, welcher durch Christi Gnade geschenkt wird. Theodoret definirt den Glauben als die freiwillige Zustimmung der Seele, oder das Schauen eines Unsichtbaren, oder als das Denken über das Seyende und die der Natur angemessene Ergreifung des Unsichtbaren, oder als den zweifellosen Seelenzustand der Glaubenden. Der Glaube ist das Auge für das Sehen des Göttlichen. Dieser Glaube muß kein bloßer Wortglaube, sondern mit guten Werken verbunden seyn, welche ihren Grund in ihm haben, man erlangt ihn durch die Taufe und er geht der Gnadengabe des Geistes und der Erkenntniß voran, und wird durch die Gnade erhalten. Augustinus hat zuerst über den Begriff des Glaubens vollständige und erschöpfende Untersuchungen angestellt, deren Resultate von der lateinischen Kirche angenommen und weiter gebildet wurden. Er hält sich in seinen Untersuchungen durchaus an die Hebr. 11, 1 ꝛc. gegebene Definition des Glaubens, und entwickelt daraus die einzelnen Theile dieses Begriffes. Der Inhalt des christlichen Glaubens wird aus den canonischen Schriften geschöpft und steht und fällt mit denselben. Dieser Glaube führt zur Seligkeit, und deshalb fordert Gott ihn und nicht vernünftige Forschungen, denn eben wo die Wirksamkeit und Kraft der Vernunft aufhört, da beginnt das

Werk des Glaubens. Diesen Glauben kann niemand sich selbst geben, er ist ein freies Geschenk der Gnade Gottes, von welcher sein Anfang und sein Fortgang abhängt, und welche ihn nicht allen Menschen zukommen läßt. Die Gegenstände, auf welche dieser Glaube sich beziehen muß, sind vollständig im Glaubensbekenntnisse gegeben. Er wird vorbereitet durch äussere Einwirkungen, wie er denn bei den ersten Christen durch die Wunder Jesu geweckt und bestätigt wurde, und noch durch das Wunder seiner Verbreitung hervorgerufen wird, gegeben aber wird er einzig und allein durch die Gnade Gottes. Er wird immer begleitet von Hoffnung und Liebe, und diesen dreien dient alle Wissenschaft und die gesammte Prophezeiung. Sein Werk ist die Liebe; er ist nicht ein andrer im A. T. und ein andrer im N. T., sondern er ist vom Anfange an unverändert derselbe gewesen. Dieser unveränderliche Glaube allein rechtfertigt, die Werke haben an der Rechtfertigung keinen Theil; doch sind die Werke nothwendig mit dem Glauben verbunden, und wie die Werke ohne Glauben, so nützt auch der Glaube ohne die ihm entsprechenden Werke nichts zur Seligkeit. Er ist das einzige Ziel der Menschwerdung Christi. Augustinus unterscheidet das Geglaubte von dem Glauben, der dasselbe glaubt. Das Geglaubte ist in gegenwärtigen oder zukünftigen oder vergangenen Dingen, der Glaube aber ist in der Seele des Glaubenden und nur diesem sichtbar, obgleich ein ähnlicher Glaube auch in anderen ist; der Glaube glaubt an den, der den Gottlosen rechtfertigt, und wirkt aus Liebe, nicht aus Furcht. Die Heiligen des A. T. wurden selig durch den Glauben an den, der da kommen sollte, wir werden es durch den Glauben an den, der gekommen ist. Wenn diesen Behauptungen zu Folge die Seligkeit ohne den Glauben an den verheißenen oder den erschienenen Christus nicht erlangt werden konnte, so folgte daraus, daß alle Heiden der Seligkeit verlustig seyn müßten. Dieß schien dem Chrysostomus

der Liebe Gottes zu widersprechen, und er nahm daher an, daß die Heiden deshalb, weil sie nicht an Christum glaubten, nicht verdammt werden könnten, weil Christus ihnen ja nicht verkündigt worden sey, sondern daß sie die Sündenvergebung hätten erhalten können, wenn sie den Götzendienst aufgegeben, und den einigen Gott erkannt hätten.

Mit der Forderung des Glaubens hieng die Forderung der Liebe bei den Vätern unzertrennlich zusammen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Clemens von Rom sagt, daß unsere Sünden uns um unsrer Liebe wegen vergeben werden, und wenn Clemens von Alexandrien behauptet, daß nicht der Glaube überhaupt uns rette, sondern nur der Glaube, welchem Werke folgen. So fordert auch Origenes die Verbindung von Glauben und Werken zur Seligkeit, und Cyrill v. J. behauptet, daß weder der Glaube ohne die Werke, noch die Werke ohne den Glauben Gott angenehm machen. Ambrosius lehrt, daß wir erst nach dem Glauben streben, und wenn wir diesen erlangt haben, auf gute Werke Bedacht nehmen sollen, und Chrysostomus schließt aus Ephes. 1, 4. daß, da Gott uns erwählt hat, daß wir heilig und unbefleckt vor ihm seyn sollen, er unsern Glauben und Werke gewollt habe. Den Begriff der guten Werke bestimmte Augustinus zuerst genauer und seinem ganzen Systeme entsprechend. Daß gute Werke gut seyen, hänge nicht von dem äusseren Thun, sondern von dem Zwecke ab, zu welchem die Werke geschehen. Anscheinend gute Werke ohne den rechten Zweck seyen Sünde. Der rechte Zweck aber liege in der Beziehung auf Gott und in der Liebe. Alle Werke, die gute Werke seyn sollen, müssen gethan werden aus Liebe zu Gott und zu den Nächsten. Da man sehr bald Gebote und Rathschläge Gottes unterschied, so folgte daraus natürlich, daß derjenige, welcher nicht bloß die Gebote, sondern auch die Rathschläge befolge, sich ein höheres Verdienst erwerbe, als der bloß

die Gebote befolge. So lehrt schon Hermas, daß derjenige, der noch über die Gebote Gottes etwas thue, größere Ehre bei Gott erlange. Ganz dasselbe behauptet Origenes und nennt ausdrücklich die Enthaltung von der Ehe ein solches über die Gebote hinausgehendes gutes Werk. Gregorius von Nazianzus unterscheidet zwischen demjenigen Gebote, dessen Nichtbefolgung Gefahr bringt und demjenigen, dessen Nichtbefolgung gefahrlos ist. Auch Ambrosius setzt einen Unterschied zwischen Gebot und Rathschlag. Jenes ruhe auf dem Gesetze, dieser auf der Gnade, jenes sey deshalb den Juden, dieser den Erwählteren gegeben worden, und er nennt als Rathschlag das Aufgeben des Vermögens. Cäsarius von Arles lehrt dann schon, daß die guten Werke nicht bloß denjenigen, welche sie thun, sondern auch anderen Vergebung der Sünden erwerben können.

Der Begriff der Rechtfertigung (δικαιοῦν) wird bei den griechischen Vätern in dem Sinne von „als gerecht darstellen“ gefaßt; Augustinus nimmt die Rechtfertigung im Blute Christi zuweilen als Befreiung von der Macht des Teufels durch die Vergebung der Sünden, zuweilen als „gerecht machen“, und er läßt die Rechtfertigung durch den Glauben erwerben, der in der Liebe thätig ist.

So hatte sich der Satz, daß Jesus der Christ ist, nach seinen einzelnen Theilen bis auf Augustinus entwickelt. Jesus ist der Christ, weil er die Feindschaft, welche durch den Fall zwischen Gott und den Menschen eingetreten war, durch seinen versöhnenden Tod aufhob. Dieser Tod hatte als Opfer Gott mit den Menschen versöhnt, und diese zugleich von der Gewalt des Teufels, unter welche sie durch den Fall gerathen waren, befreit. Jene Versöhnung sowohl als diese Befreiung war, wie gezeigt worden ist, in verschiedenem Sinne genommen und als Genugthuung für die Menschen von Seiten des

Erlösers und als Rechtfertigung der Menschen vor Gott durch den Tod Jesu erklärt worden. Versöhnung und Erlösung kommen den Christen durch die Taufe zu Gute, welche Vergebung der ihr vorangehenden Sünden giebt, und es war das Verhältniß der Taufe zur Aufhebung der Erbsünde und die Art der Vergebung derjenigen Sünden, welche nach der Taufe begangen wurden, zu bestimmen. Der wichtigste Theil dieser Untersuchung beschäftigte sich mit dem Antheile, welchen der Mensch, durch freien Entschluß und freie That, und welchen Gott durch seine Gnade an der Erlösung des Menschen nimmt und wie sich Gottes Vorherwissen und die aus diesem Vorherwissen hervorgehende Vorherbestimmung Gottes zu dem freien Willen, zu der Tugend und zu der Seligkeit des Menschen verhalte.

Wie von den frühesten Zeiten des Christenthums an irrige Ansichten über das Verhältniß der Werke und des Glaubens, so wie der Gnade und des freien Willens zur Seligkeit besonders in der griechischen Kirche vorgetragen worden sind und wie diese irrigen Vorstellungen zur Ueberschätzung der Werke geführt und die Irrthümer der folgenden Zeiten in dieser Beziehung vorbereitet haben, ist bisher gezeigt worden; über den Streit des Augustinus mit dem Pelagius, welcher die ganze Lehre von der Aneignung der Erlösung im weitesten Sinne umfaßte, und dessen Resultate kirchliche Bestimmungen geworden sind, ist bereits im vierten Kapitel ausführlich berichtet worden.

12. Die Sacramente.

a. Die Taufe.

Die Frucht der erlösenden Thätigkeit Christi wurde den Christen durch die Taufe mitgetheilt, und die Lehre von der Taufe hieng dadurch mit der Lehre von der Er-

lösung, und weil die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu geschehen hatte, mit der Lehre von der Dreieinigkeit enge zusammen, und ihre vollständige Entwicklung war von der Entwicklung dieser beiden Lehren bedingt. Die Ansichten der einzelnen Väter von der Taufe entsprechen ihren Ansichten von der Sünde und von der Erlösung. Alle Aeusserungen derselben über Natur und Wirkung der Taufe schloßen sich an die Stellen der heiligen Schrift an, in welchen theils die Geburt aus Wasser und Geist für unerläßlich zum Eintritt ins Reich Gottes erklärt, oder die Seligkeit von Glauben und Taufe abhängig gemacht, oder eine Heiligung und Reinigung durch das Wasserbad im Wort ausgesprochen, und dieß Bad als Bad der Wiedergeburt mit der Erneuerung des heiligen Geistes in Verbindung gesetzt wird. Die Reinigung durch die Taufe setzte einen unreinen Zustand des Täuflings voraus, der durch die Taufe aufgehoben werden mußte, und die Väter lehrten deshalb allgemein, daß die Taufe alle in dem Täufling vorhandenen Sünden wegnehme. Wir steigen voll Sünde und Schmutz ins Wasser, sagt Barnabas, und kommen aus demselben fruchttragend im Herzen heraus. Die Taufe macht lebendig, lehrt Hermas, denn wer den Namen des Sohnes Gottes nicht hat, ist todt, und diesen Namen erhält man durch das Wasser. Alle Menschen, sagt Theophilus von Antiochien, die zur Wahrheit kommen und wiedergeboren werden, und Segen von Gott erhalten, empfangen Sinnesänderung und Sündenvergebung durch das Wasser und durch das Bad der Wiedergeburt, und er setzt mit diesen Wirkungen der Taufe die Segnung des Wassers durch Gott bei der Schöpfung in Verbindung. Justinus bezeichnet in seiner berühmten Schilderung der Taufhandlung die Taufe als den Act der Hingabe der durch Christum Erneuerten an Gott. Die Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehren und der Glaube an dieselben gehen ihr vor-

an, der Täufling verspricht nach diesen Lehren zu leben, und betet unter Fasten gemeinschaftlich mit der Gemeinde um die Vergebung der von ihm begangenen Sünden. Die Taufhandlung selbst, die auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes vorgenommen wird, bewirkt Wiedergeburt, weil ohne Wiedergeburt Niemand in das Reich Gottes kommen kann. Denn durch unsre erste Geburt, von der wir nichts wissen, und die aus Nothwendigkeit in Folge der fleischlichen Vermischung der Aeltern geschah, geriethen wir in schlechte Sitten und bösen Wandel und wurden Kinder der Nothwendigkeit und der Unwissenheit. Das sollen wir nicht bleiben, sondern in der Taufe freie Selbstbestimmung und Kenntniß der Vergebung unsrer Sünden erhalten, und deshalb wird über den, der wiedergeboren werden will und seine Sünden bereut, der Name Gottes ausgesprochen, und das Bad der Taufe heißt Erleuchtung, weil der Verstand derjenigen, die dieß lernen, erleuchtet wird. Auf diese Erleuchtung legt Clemens von Alexandrien besonders Gewicht. Die Taufe, sagt er, erleuchtet uns, durch die Erleuchtung werden wir zu Söhnen, als Söhne werden wir vollendet und als Vollendete unsterblich. Die Taufe wäscht unsre Sünden ab als Bad, sie verschafft uns die Erlassung der Sündenstrafe als Gnadengabe, sie erleuchtet uns mit dem heilbringenden Lichte als Erleuchtung, durch dieses Licht sehen wir das Göttliche, und wenn wir dieses sehen, so sind wir vollendet. Irenäus bringt die Taufe und die Verleihung des Geistes mit dem Abendmahle und der Unsterblichkeit des Körpers in die innigste Verbindung. Ueber die Taufe selbst spricht er sich nur bildlich aus. Wie kein Brod ohne Wasser zu Stande kommt, so können auch wir viele nicht eins werden in Christo ohne das Wasser, das vom Himmel kommt; wie die Erde keine Früchte trägt ohne Feuchtigkeit, so können auch wir ohne den Regen von oben keine Früchte des Lebens bringen. Unsere Körper erhalten Einheit durch

jenes Bad, das zur Unsterblichkeit ist, wie unsere Seelen durch den Geist. Bestimmter spricht sich Tertullianus über die Taufe aus. Wie Theophilus findet er in dem Segen, den Gott bei der Schöpfung über das Wasser aussprach, eine besondre Kraft der Heiligung im Wasser überhaupt angezeigt. Diese Kraft kommt dem Taufwasser vom Geiste, der sich vom Himmel auf dasselbe niederläßt und es durch seine heiligende Kraft heiliget. Dadurch nimmt die Taufe die Sünden hinweg und mit ihnen Schuld und Strafe und Tod, und stellt den ursprünglich zum Bilde Gottes gemachten Menschen zur Aehnlichkeit Gottes wieder her, weil sie ihn nach seiner Reinigung durch das Wasser, welches unter der Wirksamkeit eines Engels steht, für den Wiederempfang des Geistes, welchen Gott dem Menschen einblies, und welchen dieser durch die Sünde verlor, vorbereitet. So ist auch dem Cyprianus die Taufe eine wunderbare zweite Geburt, welche das von Sünden gereinigte Herz erleuchtet, und Zuversicht, Geduld und göttliche Stärke giebt. Origenes läßt mit der Taufe die Gemeinschaft mit Christo beginnen, und erklärt sie für unentbehrlich zur Seligkeit. Aeusseres und Inneres verhält sich bei ihr, wie Aeusseres und Inneres bei Christo. Sie ist ein Symbol der Reinigung der Seele, zugleich aber kraft der Einsetzungsworte und der mit ihr verbundenen Gebete, Anfang und Quelle aller Gnadengaben für den Gläubigen, in derselben Art, wie die Wunder Jesu einestheils Symbole seiner erlösenden Thätigkeit sind; und doch auch diejenigen, an welchen sie geschahen, zum Glauben führten. Nur dem Bußfertigen und Gläubigen nützt die Taufe, für diese nimmt sie die ihr vorangegangenen Sünden weg, und erfüllt sie mit dem heiligen Geiste, und dadurch ist sie Anfang der Wiedergeburt.

Die Väter des vierten Jahrhunderts kommen alle darin überein, daß der Mensch nur durch die Taufe Sündenvergebung, Wiedergeburt und selige Unsterblichkeit

erlangen könne, daß das Taufwasser durch den heiligen Geist ganz und gar verändert werde und himmlische Kräfte erhalte, und daß die Taufe dem Menschen eine wunderbare Erleuchtung und Heiligung verleihe. Sie bezogen sich zum Beweise für diese Behauptungen vorzugsweise auf die Aeusserung Pauli, daß die Christen in Christi Tod getauft und durch diese Taufe mit ihm begraben würden, um auch seiner Auferweckung und eines neuen Lebens theilhaftig zu werden. Deshalb sagt Cyrillus von Jerusalem, der Mensch steige in Sünden gestorben in die Taufe, und in Gerechtigkeit lebend aus derselben, denn die Taufe gebe Vergebung der Sünden und den heiligen Geist und sey ein Bild des Leidens Christi. Das Taufwasser reinige den Körper, der Geist versiegle die Seele des Getauften. Basilius der Große erklärt die Taufe Mosis für unvollkommen, weil sie nicht alle Sünden vergeben habe, die Taufe des Johannes für vorbereitend, und die christliche für vollkommen, weil sie den Menschen vom Leibe der Sünde befreie, ihn heilige und zum Himmel führe. Gregorius von Nazianzus unterscheidet die Taufe als eine höhere Geburt von der leiblichen Geburt, von deren Mängeln sie uns befreie, und von der Geburt in der Auferstehung, die den Menschen mit Gott einige; in der Taufe liege eine göttliche Gnade, welche Leib und Seele durch Wasser und Geist heilige. Dasselbe lehrt Gregorius von Nyssa. Auch nach Chrysostomus erhält das Taufwasser die Gnade des Geistes, wäscht dadurch alle Sünden ab, und verändert das Innere der Menschen von Grund aus. In der Taufe, sagt er, werden alle Verheissungen Christi an die Gläubigen erfüllt, alle Gaben des Geistes werden in ihr mitgetheilt, und deshalb muß der Ungetaufte verdammt werden. Und so ist auch dem Ambrosius die Taufe unerläßlich zur Seligkeit, und wirkt durch die Kraft des heiligen Geistes, der das Taufwasser heiliget. Durch diese vermittelst der Gnade Gottes geschehene Hei-

ligung des Taufwassers kommt es auch in Verbindung mit dem Blute Christi, so daß es Blut, Wasser und Geist enthält.

Pelagius hatte behauptet, daß die Taufe den Kindern Heiligung in Christo und Theilnahme an dessen Erlösung gebe, sie von einem guten Zustande zu einem bessern führe, und ihnen die Anwartschaft auf die Erbschaft des Himmelreichs verleihe, daß sie nicht geschehe zur Erlassung der Erbsünde, sondern zur kirchlichen Vergebung der wirklichen Sünden, und daß auch ungetaufte Kinder selig werden könnten. Diesen Behauptungen stellte Augustinus die Sätze entgegen, daß die Taufe den Kindern unumgänglich nöthig sey, um in Folge der durch die Taufe bewirkten geistigen Wiedergeburt bei reiferen Jahren den Sünden widerstehen und Gott allein leben zu können, was die Pathen, deren Glauben auf die Kinder übergehe, oder den der Kinder vertrete, im Namen der Kirche bezeugten, daß ferner nur die getauften Kinder von der Schuld der Erbsünde befreit ins Himmelreich, welches von der Seligkeit oder dem ewigen Leben nicht verschieden sey, gelangen könnten, und daß die ungetauften verdammt würden (s. o. S. 150 ꝛc.).

Aus den Worten Jesu (Matth. 20, 22.) in welchen er seinen Kreuzestod eine Taufe nennt, leitete man die Behauptung her, daß der Märtyrertod als Bluttaufe die Wassertaufe ersetzen könne, und dieß wurde allgemein angenommen.

Die gnostischen Secten verwarfen theils die Taufe mit den andern äusserlichen Ceremonien ganz, theils ließen sie nur die Taufe des heiligen Geistes (Joh. 1, 33.) gelten. Die sie verwarfen, setzten die Erlösung in die vollkommene Erkenntniß und hielten deshalb die Taufe für unnöthig, diejenigen aber, die nur eine Taufe des Geistes annahmen, änderten die Gebräuche bei der Taufe so daß sie ihrem Begriffe von derselben entsprachen. (S. o. S. 59 und über die Taufe der Manichäer S. 76 ꝛc.)

Da die Taufe die vor ihr begangenen Sünden wegnahm, diese Sünden aber der Einwirkung der Dämonen zugeschrieben wurden, so gieng der Taufe eine Beschwörung dieser Dämonen vorher, welche im Anfang nur bei denjenigen vorgenommen wurde, die man für wirklich Besessene hielt, dann aber vor dem Anfange des christlichen Unterrichts auch bei denen stattfand, welche in den Stand der Katechumenen traten, und endlich bei allgemein eingeführter Kindertaufe mit der Taufe selbst verbunden wurde. Dieser Exorcismus sollte den in dem Neugeborenen wohnenden bösen Dämon vertreiben und die Pathen des Täuflings entsagten noch ausdrücklich dem Teufel. Als Grund dieser verschiedenen mit der Taufe verbundenen Acte giebt Augustinus an, daß die Neugeborenen durch Christi Gnade aus der Knechtschaft des Teufels befreit würden. Denn sie würden getauft zur Vergebung der Sünden, der Widersacher werde in ihnen exorcisirt, und durch Anblasen ausgetrieben (exsufflatio), und die Pathen entsagten im Namen des Getauften ausdrücklich dem Teufel.

Auf die Taufe folgte die Salbung mit dem geweihten Oele, welche schon Tertullianus erwähnt, und auf die priesterliche Salbung im A. T. zurückbezieht. Cyprianus setzt sie mit der Gnade Christi in Verbindung, welche dem Gesalbten dadurch zu Theil werde. Cyrillus von Jerusalem erklärt die Wirkung dieser Salbung daraus, daß sich mit dem heiligen Oele der heilige Geist vereinige (ähnlich wie mit Brod und Wein Leib und Blut Christi) und die Seele heilige. Diese Mittheilung des heiligen Geistes wurde dann insbesondre noch durch die Handauflegung bewirkt, welche in der lateinischen Kirche dem Bischof vorbehalten, und als die eigentliche Vollendung der Taufe betrachtet wurde (Confirmatio, Firmelung.).

Die Kindertaufe war in den zwei ersten Jahrhunderten noch nicht gewöhnlich. Die Beweise, welche man für ihr Vorhandenseyn im apostolischen Zeitalter aus den Be-

richten der Apostelgeschichte über die Taufe ganzer Familien, und für das zweite Jahrhundert aus einer Stelle des Irenäus ziehen wollte, in welcher dieser von einer Wiedergeburt der Kinder spricht, sind nicht genügend. Ganz bestimmt erklärt sich noch Tertullianus gegen die Kindertaufe, aus dem Grunde, weil dadurch den Pathen eine zu schwere Verantwortlichkeit aufgelegt würde, und weil es für die Kinder selbst ersprießlicher wäre, wenn sie erst zu einer Zeit getauft würden, da sie im Stande wären, Christum zu erkennen und die Wichtigkeit der Taufe zu beurtheilen. Zu Origenes Zeit war indeß die Kindertaufe in der Kirche, wenigstens in der ägyptischen schon gebräuchlich, und wurde als eine apostolische Anordnung betrachtet. Origenes rechtfertigt ihre Nothwendigkeit mit denselben Gründen, welche später Augustinus für dieselbe anführte. Die Taufe sey nemlich als allgemein nöthig zur Seligkeit im N. T. bezeichnet, folglich müßten auch Kinder getauft werden, und da die Taufe, der Kirchenlehre gemäß, zur Vergebung der Sünden ertheilt werde, so müsse auch bei den Kindern eine ihnen von Geburt an anklebende Sünde angenommen werden, welche durch die Taufe weggenommen werde. Es erhellt aus demjenigen, was von der Theorie des Origenes über die Entstehung der Sünde (s. o.) gesagt ist, daß er unter dieser den Kindern von der Geburt an beiwohnenden Sünde die sittliche Schwäche meinte, welche sich die Seelen im Stande der Präexistenz zugezogen haben. Unter Cyprianus verordnete eine karthagische Synode (256), daß die Kinder sogleich in den ersten Tagen ihrer Geburt getauft werden sollen, weil die Gnade Gottes allen ohne Unterschied des Alters zu Theil werden müßte. Auch die Pelagianer nahmen die Kindertaufe ganz in der Weise der Kirche an, aus dem Grunde, weil nur Getaufte ins Himmelreich gelangen könnten, der Eintritt ins Himmelreich aber den Kindern unmöglich gemacht werden würde, wenn man sie nicht taufte.

Mit der Ueberzeugung, daß auſſer der Kirche keine Seligkeit zu erlangen ſey, ſchien die Verwerfung der bei den Ketzern ertheilten Taufe nothwendig gegeben zu ſeyn. In der afrikaniſchen Kirche wurde auch wirklich der Satz, daß die wahre Taufe nur in der wahren Kirche ſeyn könne, von Tertullianus an, der den Ketzern weder denſelben Gott, noch denſelben Chriſtus, noch dieſelbe Taufe, wie den Rechtgläubigen zugeſtand, längere Zeit vertheidigt. Auch der Alexandriner Clemens erklärte ſich entſchieden gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe, eben ſo kleinaſiatiſche Synoden zu Cyprians Zeit, und eine karthagiſche bereits zur Zeit des karthagiſchen Biſchofs Agrippinus. Streitig wurde dieſe Anſicht zuerſt zwiſchen dem römiſchen Biſchofe Stephanus und dem karthagiſchen Cyprianus. Jener und ſeine Kirche betrachteten die Taufe der Ketzer als gültig und legten den von den Ketzern zur katholiſchen Kirche übergehenden bloß die Hände auf zur Ertheilung des heiligen Geiſtes. Die Afrikaner dagegen betrachteten in dem Falle, daß ein bei den Ketzern Getaufter zur Kirche übergieng, ſeine Taufe als gar nicht geſchehen, weil es eben keine ächte und eigentliche Taufe ſey, und weil eben deshalb die Taufe, welche er nun in der Kirche erhielt, keine Wiedertaufe genannt werden könne. Dieſe Anſicht wurde von drei afrikaniſchen Synoden (255 und 256) beſtätigt.

Die nicäniſche Synode machte einen Unterſchied zwiſchen den Novatianern, für welche ſie, wenn ſie zur Kirche zurücktraten, die Handauflegung für hinreichend erklärten, und zwiſchen den Samoſatenern, welche ſie zu taufen befahl; die conſtantinopolitaniſche (381) erklärte für die zurückkehrenden Arianer, Macedonianer und Sabbatianer ſo wie für die Quartodecimaner und Apollinariſten die Salbung für genügend, verfügte aber, daß die Eunomianer, Montaniſten und Sabellianer hinſichtlich der Taufe ganz wie Heiden behandelt werden ſollten.

Im Streite mit den Donatisten, welche von ihrem Begriffe der Kirche aus nur die in der reinen Kirche geschehene Taufe für eine gültige erklärten, entschied sich dann auch die afrikanische Kirche für die Gültigkeit der Ketzertaufe, wenn diese auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes geschehen sey.

Abgeschlossen wurde die Lehre von der Taufe in dieser Beziehung durch Augustinus, dessen Bestimmungen in der katholischen Kirche gültig blieben. Es sind folgende. Die Taufe, welche mit den Einsetzungsworten ertheilt worden ist, ist gültig, und die Person des Administrirenden und des Getauften hat auf diese Gültigkeit keinen Einfluß. Gottlose können die Taufe haben und diese Taufe ist gültig, aber sie bringt für die Gottlosen die Seligkeit nicht mit sich, welche die Gläubigen durch sie erlangen, weil nur diesen die Vergebung der Sünden, nachdem sie sich wahrhaft bekehrt haben, durch die Taufe zu Theil wird. Die Ketzer haben deshalb zwar eine gültige Taufe, aber die Folgen der Taufe haben sie nicht, und sie bedürfen, wenn sie zur Kirche übergehen, nicht der Wiedertaufe, sondern nur der Ergänzung ihrer Taufe dadurch, daß ihnen der kirchliche Segen ertheilt wird, durch welchen ihnen auch die Folgen der Taufe zu gute kommen. Nur diejenige Taufe, welche nicht auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes ertheilt wird, ist ungültig.

b. Abendmahl.

Jesus hatte bei dem letzten Mahle, das er mit den Jüngern vor seiner Kreuzigung genoß, gebetet, das Brod gebrochen, und es den Jüngern mit den Worten gereicht: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniß. Nach diesem Mahle hatte er ihnen den Kelch mit den Worten gereicht: Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blute, das für euch vergossen

wird. Damit hat er das Sacrament des Abendmahls eingesetzt, und die Kirche hat es vom Anfange an nach dieser Einsetzung gefeiert. Es hieß in der griechischen Kirche von der frühesten Zeit an εὐχαριστία, weil über Brod und Wein, ehe sie den Communicanten gereicht wurden, ein Dankgebet ausgesprochen wurde, und dieser Name ist auch von den lateinischen Vätern (z. E. von Tertullianus und Cyprianus) gebraucht worden. Später (von Chrysostomus besonders und Dionysius Areopagita) wurde das Abendmahl σύναξις genannt; aus 1 Kor. 10, 16. nahm man den Namen ἐυλογία für dasselbe (Cyrillus von Alexandrien). In der lateinischen Kirche hieß das Abendmahl missa, welches Wort früher die Entlassung der Katechumenen vor der Feier des Abendmahls bezeichnet hatte, und dann (schon bei Ambrosius, vorzüglich aber bei Gregorius d. Gr.) von der Abendmahlshandlung selbst gebraucht wurde. Der Genuß des Abendmahls schied vom zweiten Jahrhunderte an, die Katechumenen von den Gläubigen, weil jene nur an dem öffentlichen Gottesdienste Theil nahmen und Taufe und Abendmahl für sie als Mysterien behandelt wurden, deren Kenntniß sie erst nach vollendetem Unterrichte als vollständig Eingeweihte erhalten durften.

Von der Abendmahlshandlung selbst hat Justinus folgende Beschreibung gegeben. Dem Vorsteher wurde Brod und ein Becher mit Wein und Wasser gereicht (προσφέρεται), über diese sprach er ein Lob und Dankgebet an Gott, durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes, zu welchem das Volk Amen sagte. Die Diakonen theilten sodann das Brod und den mit Wasser gemischten Wein unter die Gegenwärtigen aus und brachten dieselben Elemente zu den Abwesenden. Niemand aber erhielt das Abendmahl, (εὐχαριστίαν) der nicht an die Wahrheit der christlichen Lehren glaubte, und die Taufe zur Vergebung der Sünden als Bad der Wiedergeburt empfangen hatte.

Nach Joh. 6, 53 ꝛc. glaubte man auch den Kindern das Abendmahl reichen zu müssen, um sie der Seligkeit

theilhaft zu machen, welcher sie ohne dasselbe verlustig gehen würden, und von den frühesten Zeiten an betrachtete man die Elemente des Abendmahls als heilige Gegenstände, und warnte vor deren Mißbrauch oder Profanirung. Man nahm es im Anfange täglich; mit der steigenden Ehrfurcht vor dem Geheimnisse des Abendmahls wurde sein Genuß seltner, und schon am Anfange des sechsten Jahrhunderts mußte verordnet werden, daß alle Christen jährlich wenigstens dreimal das Abendmahl genießen sollten.

Diese Veränderungen in dem Genusse und der Feier des Abendmahls deuten schon auf Veränderungen in den Ansichten über dasselbe, und auf eine Verschiedenheit des Begriffs hin, welchen man zu verschiednen Zeiten vom Abendmahle hatte. Diese Verschiedenheit ist der vorzüglichste Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung der Entwicklung dieses Dogma.

Es ist hier vor allem zu bemerken, daß von frühen Zeiten an das Abendmahl als Opfer betrachtet wurde. Eine Stelle des Propheten Maleachi (1, 11.) schien auf das Abendmahl hinzudeuten, welches als reines Speisopfer in der ganzen Welt sollte dargebracht werden. Justinus verstand diese Stelle (dial. c. Tr. 41.) so. Er nahm einmal das Opfer von Semmelmehl für die vom Aussatze Gereinigten als ein Vorbild der Eucharistie. Denn diese habe der Herr zum Andenken an sein Leiden, das er zur Reinigung der Menschen von allem Bösen auf sich nahm, eingesetzt, zu dem Zwecke, daß wir Gott dafür danken sollten, daß er alles um der Menschen willen geschaffen, uns von allem Bösen befreit und durch Christum die feindlichen Mächte besiegt habe. Mal. 1, 11. aber sey unter dem von allen Völkern darzubringenden reinen Speisopfer eben Brod und Kelch der Eucharistie gemeint. Dieß sey ein von Christo vorgeschriebenes, in seinem Namen dargebrachtes Opfer. Die Juden zwar sagten, Gott nehme die Opfer der gegenwärtig in Jerusalem wohnenden Juden nicht an, sondern die Gebete der in der Zerstreuung wohnenden Ju-

den nenne er (Mal. 1, 11.) Opfer, und Justinus giebt zu, daß die von Würdigen ausgesprochenen Bitten und Danksagungen allein vollkommene und Gott angenehme Opfer seyen. Diese Opfer aber brächten die Christen allein dar, auch in der Erinnerung ihres Trinkens und Essens, in welchem sie des Leidens des Sohnes Gottes für sie gedächten.

Das eigentliche Opfer ist also bei Justinus ein geistiges, die dankbare Erinnerung an das Leiden Christi bei dem von ihm eingesetzten Genusse des Weines und Brodes. Auf ähnliche Weise erklärt sich Irenäus. Die vom Herrn verordnete Darbringung der Kirche in der ganzen Welt, sagt er, wird bei Gott für ein reines Opfer geachtet, und ist ihm angenehm, nicht als ob er eines Opfers bedürfte, sondern weil der Darbringende in dem, was er darbringt, selbst verherrlicht wird, wenn seine Gabe angenommen wird. Nicht die Opfer sind aufgehoben, sondern die Opfernden sind verschieden; im A. T. waren es Knechte, im N. T. sind es Kinder. Nicht das Opfer heiligt den Menschen, sondern die Gesinnung des Opfernden heiligt das Opfer und macht es Gott angenehm. Die Kirche allein bringt ein reines Opfer in Unschuld und Einfalt dar. Der Altar, auf dem wir unsre Gabe darbringen, ist im Himmel, dahin müssen wir unsre Gebete und Danksagungen richten.

Bei Tertullianus finden sich schon jährliche Opfer für die Verstorbenen, d. h. Gebete am Todestage der Verstorbenen während der Feier des Abendmahles. Denn Tertullianus betrachtet eben die Gebete selbst als Opfer, wie Justinus, und auch Cyprianus scheint nichts anderes im Sinne zu haben, wenn er von Darbringungen und Opfern für die Märtyrer und Confessoren an deren Gedächtnißtagen spricht; wohl aber bringt Cyprianus eine neue Idee über die Bedeutung des Abendmahles, wenn er sagt, Christus habe sich als Hoherpriester selbst dem Vater zum Opfer gebracht, und das Abendmahl zu seinem Gedächtniß eingesetzt, der Priester aber vertrete Christi Stelle und bringe in der Kirche ein wahres und vollkommenes Opfer dar, wenn

er darbringe in Gemäßheit dessen, was Christus selbst dargebracht habe.

Das Abendmahl als geistiges Opfer und unblutiger Gottesdienst wurde dann im vierten Jahrhundert für die Kirche und alle Hülfsbedürftige dargebracht, und mit Gebeten für diese und für die Verstorbenen verbunden, für welche diese Verbindung des Gebetes mit dem Opfer des Abendmahls für sehr ersprießlich gehalten wurde. Diese Ueberzeugung war im vierten Jahrhunderte in der lateinischen wie in der griechischen Kirche verbreitet. Denn auch Augustinus versichert, daß die Gebete und das Abendmahl in der Kirche und die Almosen den Verstorbenen nützlich seyen, und das Opfer des Abendmahls werde auch für die verstorbenen Gläubigen, welche vor ihrem Ende die Sacramente empfangen haben, dargebracht. Daß bei jeder Feier des Abendmahls Christi Leiden aufs neue für uns wiederholt werde, hat zuerst Gregorius der Große bestimmt ausgesprochen, da man früher fast allgemein das Abendmahl nur als Erinnerung an das einmal dargebrachte Opfer ansah.

Damit hieng die Frage genau zusammen, in welcher Weise Christus im Abendmahle gegenwärtig sey. Ignatius hatte schon ausgesprochen, daß die Eucharistie das Fleisch unsres Heilandes Jesu Christi sey, welches für unsre Sünden gelitten habe und vom Vater auferweckt worden sey. Bei den Stellen des Tertullianus über die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl ist zu berücksichtigen, daß er in der bedeutendsten dieser Stellen gegen Marcion die Wirklichkeit des Leibes Christi zu beweisen bemüht ist, um die Erfüllung der das Abendmahl betreffenden Prophezeiungen des A. T. nachzuweisen. Jesus sehnte sich, sagt er, das Passah mit seinen Jüngern zu essen; dieses Passah war das seinige, weil es wie er selbst im A. T. prophezeit war. Er vertheilte daher das Brod unter seine Jünger, und machte es zu seinem Körper, indem er sagte, das ist mein Leib, d. h. die Figur meines Leibes.

Wäre aber sein Leib kein wahrer Leib gewesen, so hätte auch das Brod dessen Figur nicht seyn können. Hätte er deshalb das Brod zu seinem Leibe gemacht, weil er keinen wahren Leib hatte, so hätte er nicht seinen Leib, sondern das Brod für uns dahin geben müssen. Daß er aber gerade das Brod zur Figur seines Leibes wählte, geschah zur Erfüllung von Jerem. 11, 19. Auch in Beziehung auf den Kelch zeigt sich die Wirklichkeit des Leibes Christi; denn nur ein wirklicher Leib von Fleisch kann Blut haben, und daß das Blut durch den Wein bezeichnet wurde, weiset auf 1 Mos. 49, 11. und Jes. 63, 1. zurück. Da Tertullianus in dieser Stelle ausdrücklich sagte, daß Christus das Brod zu seinem Leibe gemacht habe, so konnte er an andern Stellen von einem Essen des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl reden.

Bestimmter erklärt sich Origenes über das Verhältniß der Elemente im Abendmahl. Das wahre Brod, sagt er, welches im Abendmahle genossen wird, ist der Logos, der Wein im Abendmahle aber ist das Gewächs von dem wahren Weinstocke Christus. Der Logos wird durch das Brechen des Brodes symbolisch angedeutet. Christus giebt den Gläubigen den Logos immer nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit als Vorbereitung auf die vollkommene Passahfeier in der Ewigkeit. Brod und Wein sind nur Typen und Symbole des Leibes und Blutes Christi, und ihr Genuß nützt nur denen, die da würdig genießen, ausserdem ist Genuß und Nichtgenuß des Abendmahls gleich gültig. Auch Cyprianus scheint eine symbolische Bezeichnung des Leibes und Blutes Christi durch Brod und Wein angenommen zu haben, da er sagt, daß das Blut Christi durch den Wein gezeigt werde.

Bei Justinus zuerst erscheint die Vorstellung, daß wie Christus durch den Logos zu unserm Heile Mensch geworden sey, eben so die durch den Logos Gottes gesegneten Elemente, durch welche mittelst ihrer Veränderung unser Leib und Blut genährt wird, des menschgewordenen Jesu

Fleisch und Blut seyen. Dieß sey aus den Einsetzungsworten vollkommen klar. Aehnlich lehrt Irenäus, daß das Brod, wenn darüber gebetet ist, nicht mehr gemeines Brod sey, sondern aus Himmlischen und Irdischen bestehende Eucharistie, durch deren Genuß wir die Hoffnung der Unsterblichkeit erlangen. Der Wein und das Brod nehmen den göttlichen Logos auf, die Eucharistie werde Leib Christi, und der dadurch genährte menschliche Leib werde unsterblich.

Die Ansicht, daß der Logos sich mit den Elementen im Abendmahle vereinige, und dieselben zu einer Speise mache, welche dem Genießenden Unsterblichkeit gebe, führte allmählig zu der Annahme einer Verwandlung, welche mit diesen Elementen vorgehe. Diese Verwandlung wurde von den Vätern des vierten Jahrhunderts in verschiedener Weise gedacht. Cyrillus von Jerusalem erläuterte sie durch die Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit von Cana, und behauptete, daß nicht Brod und Wein, sondern Leib und Blut Christi im Abendmahle sey, wenn dieß auch nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Glauben wahrgenommen werde. In der Gestalt (τύπῳ) des Brodes und Weines werde Leib und Blut Christi gegeben und die Empfangenden dadurch Christo einverleibt. Gregorius von Nyssa trägt dieß noch deutlicher vor. Die Seele, sagt er, wird durch den Glauben, der Leib aber auf andre Weise mit Gott vereint und selig. Wie Gift durch Gegengift, so wird die Sterblichkeit unsres Leibes durch den Körper aufgehoben, der sich mächtiger als der Tod erwies und der Anfang unsres Lebens ist. Wenn dieser in unsern Leib kommt, so verwandelt und verändert er diesen ganz in sich (μεταποιεῖ καὶ μετατίθησι), in seine Natur. Der Leib Christi bleibt ganz in sich, und jeder Theilnehmende empfängt ihn doch ganz. Unser Körper erhält sein Leben nicht durch sich, sondern durch eine ihm zukommende Kraft der Nahrung, welche beim Menschen hauptsächlich in Brod und Wein besteht, die Fleisch und Blut werden. Wer Brod sieht, der sieht auch gewissermassen Fleisch, weil jenes die-

ses wird, und so war auch der Leib des Herrn in diesem Sinne Brod. Dieser Leib aber erhielt durch den in ihm wohnenden Logos göttliche Würde. So wird auch jetzt das durch den Logos Gottes geheiligte Brod in den Leib des göttlichen Logos verwandelt, weil dieser Leib der Kraft nach eigentlich Brod war. Derselbe Fall tritt bei dem Weine ein, der Blut wird. Der Logos hat sich mit der sterblichen menschlichen Natur vereinigt, um diese durch Theilnahme an der Gottheit zu vergöttlichen, und kommt durch seine Gnade in das Fleisch aller Gläubigen, und vermischt sich mit ihren Körpern, die aus Brod und Wein bestehen, um sie durch die Vereinigung mit seinem Unsterblichen unsterblich zu machen. Dieß aber giebt er durch die Kraft des Segens, indem er die Natur des Erscheinenden in jenes Unsterbliche umschafft (μεταστοιχειώσας). Noch bestimmter sagt Chrysostomus, daß Gott sich im Abendmahle mit uns vermische, und nicht bloß durch den Glauben, sondern dadurch, daß er uns wirklich zu seinem Leibe mache, so daß wir ihn sehen und berühren und essen; durch diesen Genuß werde unser durch den Fall sterblich gewordener Leib unsterblich. Theodoretus dagegen erklärt, daß die Elemente des Abendmahls als mystische Symbole ihre ganze Wesenheit behalten, und daß ihre Veränderung nur geglaubt werde; Hilarius aber, daß das Wort, das Fleisch wurde, wahrhaft beim Abendmahl genossen werde, daß der Fleischgewordene auf natürliche Weise in uns sey, weil er die Natur seines Fleisches mit der Natur der Ewigkeit des Fleisches vermischte, welches uns im Sacramente (sub sacramento) mitgetheilt werde. Ambrosius lehrt, daß das vom Himmel gekommene Brod, der Leib Christi, die Substanz des ewigen Lebens gebe; schon der menschliche Segen verändre die Natur, wie viel mehr der göttliche in den Worten Christi, durch welche das Sacrament des Abendmahles zu Stande komme, und die Gestalt (species) der Elemente verändert werde. Wie Gott die Welt aus Nichts schuf und den Leib aus der Jungfrau annahm, so könne

er auch eines in das andre verwandeln, und indem er dieß thue, genößen wir den Leib aus der Jungfrau im Abendmahle. Vor der Einsegnung der Elemente werde Wein und Brod genannt, nach derselben werde der Leib Christi angezeigt (significatur). Das Brod auf dem Altare, sagt Augustinus, ist, wenn es gesegnet ist, der Leib Christi, der durch das Wort Gottes gesegnete Inhalt des Kelches ist das Blut Christi. Wer beide recht empfangen hat, ist das, was er empfangen hat, selbst; es ist dieß ein Sacrament, weil bei den Sacramenten das Auge etwas andres sieht, als der Geist denkt; das Gesehene hat körperliche Gestalt, das Gedachte geistige Frucht. Wenn wir Christi Leib und Glieder sind, so ist unser eignes Mysterium auf dem Altare, und wir empfangen dasselbe. Christus ist einmal selbst geopfert worden, und wird doch nun jeden Tag für die Gemeinde geopfert, wie man mit Recht sagt; denn wenn die Sacramente nicht einige Aehnlichkeit mit demjenigen hätten, worauf sie sich beziehen, so wären sie eben keine Sacramente. Wir empfangen, sagt Leo der Große, beim Abendmahl den Leib und das Blut Christi wahrhaft, um dadurch in Christi Leib verwandelt zu werden; dasselbe behauptet Gelasius, und setzt hinzu, daß die Substanz des Brodes und Weines bleibe und daß bei der Abendmahlsfeier nur Bild und Aehnlichkeit des Leibes und Blutes Christi erscheine.

Wie aus diesen Ansichten sich die Lehre von der Transsubstantiation entwickelte, wird im zweiten Buche gezeigt werden, in welchem auch die Geschichte der Entwicklung des Begriffes der Sacramente überhaupt ihre Stelle finden wird.

13. Die letzten Dinge.

Das irdische Leben ist Vorbereitung auf das künftige, und die Beschaffenheit des künftigen Lebens hängt für den

Einzelnen von seiner Theilnahme an der Erlösungsthätigkeit Christi ab. Die durch diese Theilnahme oder ihren Mangel bedingten Belohnungen oder Bestrafungen beginnen nach der Auferstehung. Nach dem Tode des Menschen bleibt der Körper im Grabe, die Seele nimmt ihren Aufenthalt in dem ihr bestimmten Orte, und beide, Körper und Seele, werden am Ende der Welt nach der Auferstehung der Körper wieder vereinigt und unterliegen dann dem Gerichte, welches Jesus selbst über sie halten wird, und welches den Frommen ewige Seligkeit, den Gottlosen ewige Verdammniß zutheilt. Die auferstandenen Seligen werden seyn wie die Engel im Himmel, und weder freien noch sich freien lassen; denn es wird im Augenblicke des letzten Gerichtes nicht der verwesliche, schwache, natürliche Leib, sondern ein unverweslicher, kräftiger und geistlicher Leib auferstehen, der das Bild des zweiten Adams trägt, und die noch lebenden Frommen werden in solche Leiber verwandelt werden, in welchen die Seligen mit Christo im Himmel seyn werden; die Gottlosen aber werden in das ewige Feuer der Hölle verstoßen. So lehrt das N. T. Die Offenbarung Johannis unterscheidet überdieß zwischen der ersten Auferstehung der Frommen, welche tausend Jahre mit Christo herrschen würden, worauf erst der letzte und stärkste Angriff des Teufels und seiner Mächte erfolgen und nach deren Besiegung die zweite Auferstehung, und das allgemeine Gericht zur ewigen Seligkeit und Verdammniß eintreten sollte.

Indem die Väter diese Lehren vortrugen, bekämpften sie insbesondere die Irrthümer der Gnostiker und Manichäer, welche eine Auferstehung der Körper läugneten, wichen aber unter sich selbst in der Auslegung der Schriftstellen über diese Lehren ab, indem einige dieselben im wörtlichen, andere im geistigen Sinne nahmen. Diese Verschiedenheit der Auslegung betraf sowohl die Auferstehung selbst, als die Form des letzten Gerichtes, sowohl die Belohnungen und Bestrafungen als das tausendjährige Reich. Die frühe-

sten Väter sprechen die hiehergehörigen Sätze nur im Allgemeinen aus. Barnabas erwartet das Ende der Welt in Kurzem, dann werde Gott die Todten auferwecken, und ohne Ansehen der Person Gericht halten, denn Gott selbst habe die Auferstehung gemacht und sie uns gezeigt. Hermas läßt Himmel und Erde am Ende der Welt verwandelt werden. Clemens von Rom erläutert die Auferstehung des Fleisches durch Beispiele aus der Natur und aus der Sage, und wiederholt Jesu Ausspruch von dem Aufhören des Geschlechtsgenusses bei den Seligen. Der Vater wird uns in Christo auferwecken, lehrt Ignatius; Christus wird uns auferwecken und richten, sagt Polycarpus, und Justinus legt besonderes Gewicht auf die Behauptung, daß die Menschen in demselben Körper und in derselben Seele, die sie auf Erden hatten, ewig gestraft werden würden, und daß Jesus vom Himmel niedersteigen werde, wenn die Zahl der vorherbestimmten Guten voll seyn werde, und daß dann die Welt durch Feuer verwandelt und Dämonen und böse Engel würden vernichtet werden. Auch Tatianus läßt nach Vollendung der Welt den Körper auferstehen, mit dem die Seele stirbt und aufersteht, und lehrt ewige Seligkeit als Theilnahme an der Unsterblichkeit Gottes und ewige Verdammniß. Athenagoras vertheidigte die Lehren von der Auferstehung des Leibes in einer eigenen Abhandlung, und Theophilus v. A. läßt das Fleisch unsterblich mit der Seele auferwecken und den unsterblich gewordenen Menschen den Unsterblichen schauen. Irenäus hat sich zur Widerlegung der Gnostiker mit dieser Lehre besonders viel beschäftigt. Der Mensch, so lehrt er, ist nicht von Natur unsterblich, sondern er hat die Unsterblichkeit mit der Freiheit durch Christus wieder erhalten, der dem Menschen durch seine Menschwerdung Verwandtschaft mit Gott gab, und dessen Erkenntniß Unsterblichkeit ist. Diese Unsterblichkeit ist Auferstehung des Fleisches, deren Hoffnung wir durch den Genuß des Abendmahls erhalten. Nur der Körper stirbt; die Seelen gehen bei dessen Tode an einen unsichtbaren

ihnen von Gott bestimmten Ort, und erwarten da in der Gestalt ihres Körpers und in einer ihrem Betragen auf Erden entsprechenden Lage die Auferstehung des Körpers. Wenn der selische Körper (1 Cor. 15, 36.) durch den Geist aufersteht, so wird er ein geistiger und ewig dauernd. Für die Unsterblichkeit des Fleisches spricht Gottes Allmacht, die Schöpfung der Körper aus Nichts, die Himmelfahrt Enochs und Eliä, Christi Auferstehung und die Todtenerweckungen durch ihn. Die Frommen stehen zuerst auf; Richter ist Christus, und er vertheilt allen angemessenen Lohn und Strafe nach verschiedenen Graden. Der Lohn ist ewige Ruhe im Schauen Gottes und der Erkenntniß seines Sohnes; die Strafe der Gottlosen, welche bei der zweiten Ankunft Christi erfolgt, ist das ewige Feuer. Die ganze Schöpfung wird am Ende der Welt nicht ihr Wesen, sondern nur ihre Gestalt (σχῆμα) verwandeln.

Tertullianus bewies in einer eignen ausführlichen Abhandlung gegen die Gnostiker, daß der ganze Körper, und zwar derselbe, der auf Erden gelebt hat, auferstehen werde, und schrieb den Seelen in der Zwischenzeit, zwischen dem Tode und der Auferstehung fortdauerndes Bewußtseyn zu, behauptete aber, daß die Seelen der Märtyrer nicht in dem Zwischenorte, den er als Abrahams Schooß bezeichnet und zwischen die Unterwelt und den Himmel stellt, blieben, sondern sofort in den Himmel kämen. Origenes dagegen und höchst wahrscheinlich auch Clemens von Alexandrien nahm die Auferstehung eines feineren Körpers an. Die Seele, lehrt er, stirbt nicht, wie der Leib, sondern die guten Seelen gehen nach dem Tode des Leibes sogleich an den Ort der Belohnung und zwar zuerst ins Paradies, wo sie in Erkenntniß vervollkommner, und dann zu immer höherer Vollendung durch die stufenweise übereinanderstehenden Regionen des Himmels aufsteigen und endlich im Himmelreiche selbst zur Anschauung Gottes nach Maßgabe ihrer Kräfte und dadurch zur ewigen Seligkeit gelangen. Die bösen Seelen gehen sogleich nach dem Tode

an den Ort der Bestrafung. Gott bildet aus dem feineren inneren Körper das Organ für die Seele an dem Orte der Belohnung, mehr oder minder herrlich nach dem Verdienste der Einzelnen. Die in der heiligen Schrift genannten Strafen der Gottlosen sind geistig zu fassen als Züchtigungen zur Besserung. Das Weltgericht erfolgt in einem Augenblicke im Innern des Menschen. Wenn alle durch den stufenweisen Unterricht und die erziehenden Strafen vollendet sind, und dadurch alles Böse vertilgt ist, so erfolgt die Wiederbringung, in der Gott Alles in Allem, Alles Geist und kein Körper mehr seyn wird. Da aber den vollendeten Seelen immer der freie Wille bleibt, so ist damit die Möglichkeit eines wiederholten Falles derselben, und die Nothwendigkeit einer neuen Läuterung in einer Körperwelt gegeben.

Diese Ansicht des Origenes wurde von den Lehrern, welche die Kirchenlehre in seinem Sinne fortbildeten, theilweise festgehalten, von der Kirche aber in Folge der origenianischen Streitigkeiten verworfen, und von Justinianus ausdrücklich verdammt. Da auch Augustinus sich für die Auferstehung desselben Körpers entschied, so blieb die Annahme derselben auch für die lateinische Kirche Kirchenlehre.

Die Lehre von dem Aufenthalte der Seelen in der Unterwelt in der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung schloß sich an den Glauben an die Höllenfahrt Christi an, welche zu dem Zwecke geschah, die Frommen des A. T. aus der Unterwelt zu befreien und in das Paradies oder den Schooß Abrahams (denn beide wurden als gleich gedacht) zu führen, von dem aus sie in den Himmel gelangen.

Aus der Ansicht von einem Zwischenorte entwickelte sich auch die Lehre vom Fegfeuer, welche zuerst Augustinus als Vermuthung vortrug, indem er in die Zeit zwischen dem Tode und dem jüngsten Gerichte Strafen setzte (in einem ignis purgatorius), durch welche die im Augenblicke des Todes noch nicht ganz Gereinigten der Gnade Gottes

fähig würden. Er suchte diese Vermuthung aus Mtth. 12, 32. und 1 Cor. 3, 11—15. zu begründen, und schloß die zur Verdammniß Bestimmten von der Theilnahme an diesem Reinigungsfeuer aus.

Der Gedanke der Möglichkeit einer Besserung in der Zeit zwischen Tod und Gericht lag auch den Gebeten für die Todten zu Grunde, von welchen schon Tertullianus sagt, daß sie eine Milderung der Schmerzen der geschiedenen Seelen bewirken könnten. Origenes setzte das Feuer, welches das Ende der Welt begleitet, zugleich als reinigendes Feuer, durch welches alle, die Guten schmerzlos, die Bösen mit Qual durchgehen müßten, und diese Bestimmung ist von vielen Lehrern angenommen worden. Ganz verschieden davon war diejenige Vorstellung vom Fegfeuer, welche durch Gregor den Großen in der lateinischen Kirche allgemein geworden ist und vor ihm schon ihrem wesentlichen Inhalte nach von Cäsarius von Arles vorgetragen wurde. Dieser Lehre zu Folge werden diejenigen, welche für erläßliche Sünden keine Genugthuung leisten, entweder in diesem Leben durch große Leiden gereinigt, oder um ihrer Almosen und Feindesliebe willen von Gott aufgenommen, oder sie werden nach dem Tode in einem Feuer zur Reinigung gepeinigt. Nur denjenigen wird diese Reinigung zu Theil, welche in erläßlichen Sünden sterben, diejenigen, welche sterben, ohne für Todsünden genug gethan zu haben, werden ohne Durchgang durch das Reinigungsfeuer zur Hölle verdammt. Gregor der Große folgerte diese Lehre, wie Augustinus schon gethan hatte, aus Mtth. 12, 32. und 1 Cor. 3, 11—15.

In Bezug auf die Strafen der Verdammten zeigt sich bei den Lehrern nur eine Verschiedenheit in der Ansicht über deren Dauer. Origenes und die seiner Ansicht folgenden Väter mußten ein Aufhören der Höllenstrafen annehmen, da sie alle Strafen nur als Besserungsmittel betrachteten. Die Kirche verwarf aber diese Ansicht als den deutlichen Aussprüchen der heiligen Schrift widersprechend ausdrücklich,

und nahm die ewige Dauer der Strafen in die Glaubensbekenntnisse auf.

Die Lehre von einer doppelten Auferstehung der Frommen zum Genusse eines tausendjährigen Reiches mit Christo, als der ersten, und sämmtlicher Todten zum Gerichte als der zweiten ist in der Offenbarung Johannis vorgetragen und ihre Annahme oder Verwerfung richtete sich nach der Annahme oder Verwerfung und nach der wörtlichen oder geistigen Auslegung dieses Buches. Von den Juden war der Glaube an ein tausendjähriges Reich, welches mit der Erscheinung des Messias beginnen, und in welchem Christus mit den zur Herrschaft gelangten Juden auf Erden in der Fülle sinnlichen Genusses herrschen würde, zu den Christen mit der Abänderung herübergekommen, daß die Christen den Anfang dieses Reiches bei der Wiederkunft Christi erwarteten. Die ersten Christen erwarteten diese Wiederkunft in kurzer Zeit, und setzten sie mit dem Sturze des Antichrists und des römischen Reiches in Verbindung. Dieß thaten mehrere Lehrer der drei ersten Jahrhunderte. Cerinthus hatte diese Lehre vorgetragen, Papias sie angenommen, Barnabas, Justinus, Irenäus und Tertullianus hatten sie wiederholt und weiter ausgeführt, und diese christlichen Lehrer hielten sie um so fester, weil die Gnostiker dieselbe als sinnlich und ihren vergeistigenden Ansichten widersprechend bekämpften. Die Alexandriner, besonders Origenes, verwarfen alle sinnlichen Gedanken von diesem tausendjährigen Reiche, in dem sie die für dasselbe angeführten Schriftstellen geistig erklärten, und allen in denselben verheißenen leiblichen Genuß geistig deuteten. Diese geistige Auslegung fand Widerspruch bei den Anhängern des ägyptischen Bischofs Nepos, welche durch den Bischof Dionysius von Alexandrien widerlegt und zur Kirche zurückgebracht wurden. Als das Christenthum zur Herrschaft gelangt war, hörte der Glaube an ein tausendjähriges Reich in der Art, wie die erwähnten frühern Väter ihn vorgetragen hatten, allmählig auf, und in der lateinischen Kirche insbesondere erklärte sich Augustinus

entschieden dagegen, indem er die in der Offenbarung erwähnten tausend Jahre von dem letzten Theile der sechstausendjährigen Erdenzeit oder von der gesammten Erdenzeit zu verstehen lehrte.

14. Die Kirche.

Jesus hatte seinen Jüngern befohlen, in alle Welt zu gehen, und alle Völker zu lehren und zu taufen. Diejenigen, welche diese Lehre annahmen, und in Folge dieser Annahme getauft wurden, bildeten die Gemeinde Jesu, die Kirche, und waren in der Ueberzeugung, daß Jesus der Christ sey, vereinigt. Für die äusserliche Erscheinung dieser Gemeinde war eine Organisation ihrer äusseren Verhältnisse unerläßlich, die aus ihrem Begriffe hervorgehen mußte. Die Glieder der Kirche schieden sich durch ihren Glauben und ihre äussere Verfassung nicht nur von den Juden und Heiden, sondern auch von den Häretikern, welche von der ächten apostolischen Tradition abwichen. Es gehört in die Geschichte der Regierung der Kirche, darzustellen, wie sich die äussere Form der Regierung der Kirche allmählig ausbildete, die Dogmengeschichte hat nur die Entwicklung des Begriffes der Kirche selbst zu berücksichtigen. Daß Christus das Haupt seiner Gemeinde, daß diese sein Leib und die Fülle dessen sey, der alles in allen erfüllet, und daß er sich für sie gegeben, und die Taufe eingesetzt habe, um sie zu einer untadeligen und heiligen Gemeinde zu machen, hatte die Schrift gelehrt. Diese Gemeinde sollte im Gegensatze gegen Nichtchristen und Häretiker, im Besitze der rechten Lehre und der Sacramente, in der äussern Erscheinung, im engen Anschließen an den Bischof und an die Geistlichen sich als eine darstellen, und ihre Unterwerfung unter den Bischof sollte ihre Unterwerfung unter Gott und Christum darstellen; so hatte Ignatius gelehrt. Da nur in dieser Gemeinde die ächte Lehrüberlieferung von Christo und

den Aposteln her vorausgesetzt wurde, von der Wahrheit der Lehre aber die Wirksamkeit des Glaubens abhieng, so führte die Annahme einer rechtgläubigen Kirche im Gegensatze von häretischen Partheien zu der Folgerung, daß nur in dieser einen wahren Kirche die Seligkeit zu erlangen sey. Diese Kirche, lehrt Irenäus, hat Christus selbst gestiftet, indem der Geist Gottes sich mit seinem Geschöpfe vereinigte, und sie nahm ihren Anfang mit den ersten Bekehrten und Gläubigen. Sie hat den wahren und seligmachenden Glauben und alle Wahrheit von den Aposteln erhalten, und ihre Lehrer theilen diesen Glauben und diese Wahrheit fortdauernd unverfälscht der Gemeinde mit. Sie ist deshalb die alleinige Thüre zum Leben, und alle, die einen andern Jesus und einen andern Christus als sie bekennen, sind von dem Heilsplane Gottes ausgeschlossen. So leitet auch Tertullianus die Wahrheit der kirchlichen Lehre von der Tradition ab, welche von Christo zu den Aposteln und von diesen zu den Lehrern der Kirche gekommen ist, und nennt die Kirche die Mutter, welche von dem Glauben an den Vater und an den Sohn unzertrennlich ist, und vergleicht sie mit der Arche Noahs, welche die in ihr Befindlichen vom Untergange rettet. Cyprianus hat in einer eignen Schrift die Lehre von der Einheit der Kirche behandelt, welche er zum Schutze gegen Häresen und Spaltungen als ganz unentbehrlich darstellt. Den Grund des Irrthums der Ketzer findet er darin, daß sie nicht auf den Ursprung der Wahrheit und auf den himmlischen Lehrer, der das Haupt der Gemeinde ist, zurückgehen, und den Beweis für die von Gott beabsichtigte Einheit der Kirche darin, daß Christus auf einen Apostel, den Petrus, seine Kirche gebaut habe, obgleich alle Apostel gleiche Würde und Macht erhalten hätten. Ihm sey der Primat gegeben worden, um damit die Einheit der Kirche und des bischöflichen Stuhls anzudeuten. Wer sich von dieser Einheit trenne, trenne sich vom Glauben, wer den Stuhl Petri (d. h. jeden bischöflichen Stuhl in der einen rechtgläubigen Kirche) verlasse,

auf welchen die Kirche gegründet ist, sey nicht in der Kirche. Die Pflicht der Bischöfe sey es, diese Einheit zu wahren; denn das bischöfliche Amt sey nur eines und in allen Bischöfen dasselbe, wie die Kirche in allen Gläubigen dieselbe sey. Die Verheißungen Christi gälten dem nicht, der ausser der Kirche sey; wer sie nicht zur Mutter habe, könne Gott nicht zum Vater haben. Bei den Ketzern sey deshalb weder die wahre Taufe, noch die ächte bischöfliche Würde, noch das wahre Märtyrerthum.

Aus diesen Sätzen des Cyprianus sind die Beweise für die äussere Kirchenmacht eines einzigen Bischofs mit Unrecht gefolgert worden. Denn er lehrt nichts anders als daß die christliche Kirche da ist, wo die christliche Wahrheit ist, daß also, wer ausser der Kirche ist, ausser der Wahrheit ist, und daß die Bischöfe verpflichtet sind, diese Wahrheit gegen Häresis und Schisma zu vertheidigen. Er spricht nur von der Einheit des Glaubens und der Sacramente in der einen Kirche, die aus den von den Bischöfen vertretenen Gemeinden besteht, und hat sich gegen eine äussere Herrschaft eines Bischofs über die andern selbst stark und entschieden erklärt. Die Einheit der Kirche als die Vereinigung der in einem Glauben Versammelten und von Gott Vorherbestimmten haben die alexandrinischen Lehrer, Clemens und Origenes, wie die afrikanischen behauptet. Sie haben die Wahrheit in dieser katholischen Kirche gleichfalls auf die Tradition von den Aposteln her gegründet, und behauptet, daß ausser der Kirche keine Seligkeit erlangt werden könne.

Der Glaube an die eine katholische Kirche findet sich schon in der Mitte des vierten Jahrhunderts in den Glaubensbekenntnissen der griechischen Kirche, wie vom zweiten Jahrhundert an der Glaube an die eine Kirche einen Bestandtheil des Glaubensbekenntnisses überhaupt ausmachte.

In dem Streite mit den Novatianern und Donatisten kam die Frage zur Verhandlung, ob nur vollkommen reine und sündelose Christen als Mitglieder der Kirche zu betrachten, ob also die Reinheit der Glieder das ausschließliche

Kennzeichen der Kirche sey. Die Novatianer hatten behauptet, daß kein Sünder wieder in die Kirche aufgenommen werden dürfe, um die Reinheit derselben nicht zu beflecken, sondern daß man die Entscheidung über sein künftiges Schicksal Gott überlassen müsse; und die Donatisten hatten gelehrt, daß die wahre Kirche nur aus Gläubigen und Reinen bestehe. Augustinus aber stellte im Streite mit den Donatisten die Katholicität (die allgemeine Verbreitung) als das einzige Merkmal der wahren Kirche auf, und seine Ansicht ist Lehre der katholischen Kirche geblieben, welche auch die Sünder als Glieder der Kirche erkennt, und die Besserungsmittel der Kirche fortwährend auf sie anzuwenden befiehlt, obgleich die im Unglauben und Sünde Beharrenden keinen Theil an den Verheißungen Christi haben würden.

Siebentes Kapitel.

Vorbereitungen zur Synthese.

In den acht ersten Jahrhunderten ist die vorzüglichste Thätigkeit der Lehrer auf die Erörterung einzelner Hauptdogmen gerichtet gewesen. Nur Origenes hat den Versuch gemacht, das Ganze der Lehre wissenschaftlich zusammenzufassen, und unter den griechischen Lehrern, welche seiner Methode folgten, hat Gregorius von Nyssa mit seinem katechetischen Unterrichte ähnliches beabsichtigt. In der lateinischen Kirche hat Augustinus in seinem Handbuche von Glauben, Liebe und Hoffnung eine Zusammenstellung der Gesammtlehre gegeben und Junilius hat in dem Werke von den Theilen des göttlichen Gesetzes die christlichen Dogmen nach einer eigenthümlichen Eintheilung behandelt. Diejenigen Schriften aus der griechischen und lateinischen Kirche, welche Erläuterungen der Dogmen nach der Ordnung des Glaubensbekenntnisses geben, oder als Compilatoren die Ansichten früherer Schriftsteller über einzelne Dogmen zusammenstellten, gehören nicht hieher. Die Katechesen des Cyrillus von Jerusalem z. E. behandeln in einer Reihe von Predigten für Katechumenen und Neugetaufte die Sätze des Glaubensbekenntnisses der Reihe nach ausführlich, und das dogmatische Werk des Johannes von Damascus ist nur eine Compilation aus den früheren dogmatischen Schriften der griechischen Väter.

Origenes hatte die neuplatonische Philosophie vollständig in sich aufgenommen und glaubte von dem Grundgedanken derselben aus den nothwendigen Zusammenhang der christlichen Dogmen nachweisen zu können, und indem er die allegorische Erklärung der Schrift zu Hülfe nahm, gelang es ihm, auf seinem Standpunkte, klar zu machen, wie aus der richtig gefaßten Idee Gottes der ganze, geistig verstandene Inhalt der heiligen Schrift mit Nothwendigkeit folge. Da bereits bei der Darlegung der Entwicklung der einzelnen Dogmen vorgetragen ist, wie er diese in den Zusammenhang seines Systems eingefügt habe, so genügt es hier den allgemeinen Gang dieses Systems anzugeben. Origenes setzt als Ausgangspunct seines Systemes die Idee Gottes. Aus dessen Güte und Gerechtigkeit entwickelt sich ihm der vollständige göttliche Heilsplan. Er setzt zu diesem Behufe Gott als das Seyn an sich. Als reines Seyn ist Gott das Gute, und da er als Gutes Grund des Seyns und des Guten für alle Wesen ist, so ist er die Güte selbst, weil er aber die Mittheilungen seiner Güte nach der Würdigkeit der Empfänger bemißt, so ist er die Gerechtigkeit, der Gerechte. Als reines Seyn und als Güte und Gerechtigkeit an sich ist Gott vollkommen. Alle Vollkommenheit aber muß sich offenbaren, und so ist die Offenbarung seiner selbst auch in Gott nothwendig gesetzt. Die vollkommene Offenbarung Gottes erfolgt im Sohne, durch den er Vater wurde, wie er sich durch die Weltschöpfung als allmächtig, und durch die Wohlthaten, welche er den Geschöpfen erweiset, als gütig darstellt. Gottes vollständige Offenbarung seiner selbst im Sohne muß, da Gott ewig ist, eine ewige seyn. Sie ist dieß, weil der Sohn des Vaters persönliche Weisheit und sein Ebenbild ist. Diese Offenbarung selbst aber ist ewige, anfangslose Zeugung, wodurch der Sohn ein Geschöpf, aber wegen der Art der Zeugung doch Gott aus Gott und göttlicher Natur ist. Der Sohn hat wie der Vater die Nothwendigkeit der Mittheilung und theilt seine Gottheit einer Anzahl von geistigen Wesen mit. Zwi-

schen diesen Wesen und dem Vater steht der Sohn, der eines Wesens mit dem Vater aber niedriger als der Vater ist, weil dieser sein Princip ist, in der Mitte. Für diese geistigen Wesen vermittelt er die von Gott für die Geschöpfe gewirkten Gnadengaben, und der Inbegriff dieser göttlichen Gnaden ist der heilige Geist, der wie der Sohn persönlich für sich besteht, und nur auf die Heiligen wirkt. Zunächst an Gott stehen die aus ihm hervorgegangenen vollkommen guten, freien, intelligiblen Wesen. In der Freiheit derselben war die Möglichkeit einer Veränderung gegeben und dadurch, daß diese an sich gleichen und vollkommen guten Wesen mehr oder weniger sich von Gott entfernten, entstanden die höheren Geister, die näher an Gott stehen, die Menschenseelen, die sich weiter, und die Dämonen, die sich ganz von ihm entfernt haben. Um diese Abgefallenen durch Reinigung wieder zum ursprünglichen Zustande zurückzuführen, hat Gott die sichtbare Welt aus Nichts geschaffen, in welcher die Gefallenen je nach dem Grade ihrer Entfernung von Gott in eine feinere oder gröbere Leiblichkeit eingeschlossen werden. Die Möglichkeit des Bösen, das im Gegensatze gegen das Gute, als das wahre Seyn, das Nichtseyn ist, liegt in der Freiheit der vernünftigen Wesen und diese Möglichkeit ist zuerst in dem Abfall des Teufels zur Wirklichkeit geworden. Gott hat das Böse zugelassen, weil er über dessen Erfolg Herr ist. Der Sohn Gottes ist vollkommener Mensch geworden, und seine sündelose Seele hat den menschlichen Leib, den er annahm, mit der Gottheit vermittelt; er erschien als Mensch, um die Folgen des Abfalls für die Menschheit aufzuheben, und ihr ein neues und unvergängliches Leben mitzutheilen. Er hat Göttliches und Menschliches zuerst in sich vereinigt, durch seine Erscheinung diese Vereinigung auch für Menschen durch seine Lehre, sein Leben, seine Wunder und vor allem durch seinen Tod möglich gemacht, durch den er die Macht des Teufels stürzte und als durch ein Opfer für die Sünden der Menschheit diese mit Gott versöhnte und

von Sünden reinigte. Die Erlösung wird durch den Glauben in Erkenntniß und Heiligung angeeignet. Gott giebt die Kraft zum Guten, das Beginnen des Guten kommt vom Menschen. Nach dem Tode werden die Guten belohnt, die Bösen gestraft, jene in einer stufenweisen Zunahme von Seligkeit, diese mit bessernden Strafen, die zu ihrer vollkommnen Reinigung führen. Wenn diese erfolgt ist, wird der ursprüngliche Zustand wieder eintreten und Gott Alles in Allem seyn, die Freiheit der Vollendeten aber einen neuen Abfall und neue Läuterung möglich machen.

Wie nahe Gregorius von Nyssa in den Hauptgedanken seiner Entwicklung dem Origenes geblieben ist, zeigt sich in seiner katechetischen Abhandlung durchaus. Er geht wie Origenes von der Idee des einen vollkommensten Gottes aus, der der dreieinige ist, weil er den ewigen, selbstständigen Logos als das absolute Leben in sich hat, welcher als frei und allmächtig alles Vorhandene geschaffen hat, und als für sich bestehend sich wie das menschliche Wort zum menschlichen Geiste verhält, seiner Natur nach aber eins mit dem Vater ist; wie auch der Geist in ähnlichem Verhältnisse zum Vater für sich eine Person, und seiner Natur nach eins mit Gott ist. Der Logos mußte Mensch werden, weil die Menschen aus freier Wahl von Gott abfielen und dadurch der Erlösung bedürftig wurden, die nur der Logos ihnen geben konnte, und dadurch gab, daß er ihnen ein göttliches Leben mittheilte, wodurch der Leib mit der Seele und diese mit Gott verbunden wurde. Diese Vereinigung, die er erst in sich vollendete, ist von ihm auf die ganze Menschheit übergegangen, die dadurch seiner Gottheit theilhaft geworden ist. Die Menschwerdung Gottes war nothwendig als die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, welche die innige Verbindung der göttlichen Eigenschaften (Güte, Gerechtigkeit, Macht und Weisheit) ist. Der gütige Gott erbarmte sich des Menschen, der weise erlösete ihn auf die angemessenste Art, der gerechte zahlte das Lösegeld an den Teufel, der allmächtige zeigte

sich in dem Wunder der Menschwerdung selbst und in der Besiegung des Teufels, und die Kraft des göttlichen Lebens wirkt fortwährend in den Sacramenten.

In einer ganz andern Art faßt Augustinus in seinem Handbuche den Zusammenhang der christlichen Lehren. Er hat dieses Werk geschrieben, nachdem er längst von der Neigung zum Platonismus zurückgekommen war und den größten Theil der Dogmen in eignen meist polemischen Schriften erörtert hatte. Er wendet daher auch keine der zu seiner Zeit gangbaren philosophischen Methoden an, sondern setzt als den Grund und die Quelle des christlichen Systems das Glaubensbekenntniß, welches alles zum Glauben Nöthige und das Gebet des Herrn, das alle unsre Hoffnungen in sich schließe, und macht den Zustand des Menschen zum Mittelpuncte, von welchem aus die Gesammtheit der christlichen Dogmen erleuchtet wird.

Der dreieinige Gott ist Schöpfer von allen, und da Gott gut ist, so muß er alles Geschaffene gut geschaffen haben. In den vernünftigen Wesen findet sich aber das Böse, und es fragt sich, woher dieses seinen Ursprung habe. Dieser Ursprung und die Heilung des Bösen sind die Hauptgegenstände der christlichen Lehre. Das Böse entspringt durch die Abweichung des Willens der vernünftigen Wesen (der Menschen und Engel) von dem Guten an sich. Diese Abweichung hat Unwissenheit und Begierde zur Folge. Der Mensch, aus Leib und Seele geschaffen, wurde von Gott mit dem Tode bedroht, wenn er sündigen würde; er erhielt von Gott freien Willen unter göttlicher Leitung, und wurde in das Paradies gesetzt mit der Aussicht im Guten fortzuschreiten, wenn er beharre. Er beharrte nicht, sondern sündigte, wurde deshalb aus dem Paradiese vertrieben, und da er durch seine Sünde den in ihm liegenden Keim des ganzen Menschengeschlechts verdorben hatte, so unterliegen alle seine Nachkommen der Sünde und der Verdammniß, und alle Kinder werden mit der bösen Lust, in welcher die Erbsünde besteht, geboren, und

sind wie die abgefallenen Engel der ewigen Strafe verfallen. Die Gerechtigkeit Gottes würde die mit der Erbsünde behafteten Menschen wie die abgefallenen Engel der ewigen Strafe haben überlassen müssen, seine Barmherzigkeit aber wollte, daß ein Theil der Menschen gerettet werde und die durch den Abfall der bösen Engel im Geisterreiche entstandene Lücke ausfülle. Diese Rettung konnte nicht durch die eigenen Kräfte des Menschen, nicht durch dessen ganz verdorbenen Willen erfolgen, sondern es war ein Mittler nöthig, der durch ein besondres Opfer den Zorn Gottes versöhnte. Um dieses Opfer zu bringen, mußte der Sohn Gottes sich mit der menschlichen Natur ohne Sünde vereinigen. Es war die göttliche Gnade, welche den Sohn Gottes vom heil. Geiste geboren werden ließ, seine menschliche Natur sündelos machte, und die Menschen von ihren Sünden rechtfertigte. Die erlösende Thätigkeit Jesu zeigt sich bei der Taufe, in welcher die Täuflinge der Erbsünde sowohl, als der eigenen Sünde absterben, und zu einem neuen Leben wiedergeboren werden.

Wie Augustinus diese Hauptgedanken seines Systems in Beziehung auf die einzelnen Dogmen entwickelt hat, ist bei der Geschichte dieser Dogmen vorgetragen worden. In der Methode ist er das Vorbild der scholastischen Theologen der lateinischen Kirche des Mittelalters besonders dadurch geworden, daß er die einzelnen Theile der dogmatischen Begriffe in Fragen faßte, und als solche behandelte, eine Methode, welche von den platonischen Philosophen besonders von Plotinus in weitem Umfange bereits angewandt worden war.

Wenn Origenes auf dem Grunde der Idee Gottes den nothwendigen Zusammenhang der christlichen Gesammtlehre nachzuweisen versucht, und Augustinus von dem gefallenen Zustande des Menschen aus denselben Zusammenhang klar macht, so hat Junilius in seinem erwähnten Werke, nicht selbstständig, sondern nach dem Vorgange seines in der theologischen Schule zu Nisibis gebildeten Lehrers, des

Persers Paulus, die christlichen Lehrsätze als in den biblischen Schriften enthaltene dargestellt und ihre Herleitung aus denselben erörtert. Aus seinem Werke lernen wir die dogmatische Methode der syrischen Theologen kennen. Er faßt alles, was die heil. Schrift über dogmatische Gegenstände lehrt, in drei große Abtheilungen, von Gott, von der gegenwärtigen Welt und von der zukünftigen Welt zusammen. In der Abtheilung, welche die Lehre von Gott enthält, behandelt er das Wesen Gottes, die göttlichen Personen, die Wirksamkeit Gottes und sein Verhältniß zu den Geschöpfen. Die Schrift spricht, so lehrt er, von dem Wesen Gottes und den göttlichen Personen theils an sich, theils folgerungsweise, von dem Vater als Vater des Sohnes nach der Natur und als Vater der Geschöpfe nach der Gnade, vom Sohne als Gott, oder als Mensch, oder als Gottmensch, vom heil. Geiste als Person und als Gabe, und bezeichnet die Eigenthümlichkeiten jeder Person. Die Wirkungen Gottes schildert die Schrift als Schöpfung, Fürsorge, Vorbereitung der Zukunft der Geschöpfe und Ausführung des Vorbereiteten. Das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen bezeichnet sie theils affirmativ durch Angabe der göttlichen Eigenschaften an sich, theils negativ durch Angabe derjenigen menschlichen Eigenschaften, welche in Gott nicht gedacht werden können.

Diese Gegenstände behandelt Junilius in der Lehre von Gott. In der zweiten Abtheilung spricht er von der Schöpfung und der Regierung der Welt, von den natürlichen Ereignissen, von der Willensthätigkeit und von den Erfolgen der Willensthätigkeit. Die Schöpfung ist eine anfängliche durch den Willen und den Befehl Gottes und eine fortgehende durch die göttliche Bestimmung. Die Regierung ist eine allgemeine Erhaltung der Geschöpfe wie sie sind, durch Fortpflanzung bei einem Theile der Geschöpfe und durch Erhaltung der bleibenden Beschaffenheit bei andern, und eine specielle für die vernünftigen Geschöpfe, welche von Gott ausgeht für Engel und Menschen, von den Engeln

für sich und die Menschen, und von den Menschen für sich. Die specielle Regierung Gottes für Engel und Menschen zeigt sich in der Gesetzgebung.

Die natürlichen Ereignisse sind das Zufällige, das nur in der Welt und nicht in Gott ist. Von ihnen unabhängig ist der Wille als die unverletzte oder freiwillige Kraft der Seele, durch welche verschiedene oder entgegengesetzte Willen und Gedanken entstehen. Die Wirkungen des freien Willens haben Folgen verschiedner Art für das gegenwärtige Leben.

Die dritte Abtheilung handelt in Bezug auf das künftige Leben von der Annahme oder Berufung, von den Typen, von der Weissagung und deren Erfüllungen. Zur Berufung gehört die Heilsordnung des A. und N. T.; zu den Typen das Verhältniß des A. T. zum N. T., und des N. T. zur Ewigkeit; die Weissagungen werden in die vor dem Gesetze, unter dem Gesetze und unter der Gnade eingetheilt, und eben so die Erfüllungen der Weissagungen.

Die Erkenntniß der Lehre ergiebt sich aus dem Verständniß der weltlichen Dinge und aus der heil. Schrift, und der Zweck der göttlichen Lehre ist die Liebe Gottes und des Nächsten. Die heil. Schrift ist inspirirt. Der Glaube ist über der Vernunft, aber nicht unvernünftig. Was die Vernunft lehrt, sieht der Glaube ein (intelligit). Wo die Vernunft nicht hinreicht, da kommt ihr der Glaube zuvor, und was wir vollständig fassen können, das bekennen wir mit gläubiger Klugheit (fideli prudentia).

Achtes Kapitel.

Die mystische Theologie.

Christus wirkt durch seinen Geist in den Gläubigen Erkenntniß und Heiligung. Sie eignen sich durch den Glauben sein Verdienst an, werden dadurch gerechtfertigt und mit Gott versöhnt und geheiligt. Diese Wirkung beginnt mit der Taufe, welche die Schuld der Erbsünde hinwegnimmt, sie setzt sich durch das ganze Leben des Gläubigen fort, indem der Geist ihren Glauben stärkt und in Werken der Liebe sich zeigen läßt, und die innige Verbindung des Erlösers mit dem Erlöseten erscheint im Abendmahle als Genuß des Leibes und Blutes Christi. Die Wirkungen des Geistes sind individuell, sie gehen auf den Einzelnen; der Einzelne erfährt sie in sich. Mit seinem Glauben wächst seine Heiligung, mit dieser seine Erkenntniß. Glaube, Heiligung und Erkenntniß durchdringen sich gegenseitig. Erkenntniß und Glaube beziehen sich auf den ganzen Inhalt des geschriebenen göttlichen Wortes und die Heiligung ist das Resultat der Wirkung des Geistes in Erfüllung der Gebote Gottes. Wenn diese Wirkungen beschrieben werden, wenn die stufenweise Zunahme des Glaubens, der Erkenntniß und der Heiligung der Erfahrung der Einzelnen gemäß in Wort oder Schrift mitgetheilt wird, so entsteht die einfache mystische Theologie, welche auf dem Grunde des göttlichen Wortes ruht, und einen Theil der wahren Theologie überhaupt bildet. Sie heißt mystische Theologie, weil die Erfahrungen, welche sie beschreibt, nur den Erfahrenden bekannt und verständlich, den andern aber verborgen und geheim sind. Ihre Erkenntniß bezieht sich auf die Mysterien

des Glaubens, auf das Geheimniß der Dreieinigkeit, auf das Wesen der Personen, auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater und zum Geiste, auf die Menschwerdung des Heilandes und deren Zweck, auf Wesen und Wirkungen der Sacramente, auf den Zustand des innern Menschen und auf die Hoffnungen und Befürchtungen in Gemäßheit der erfolgreichen oder erfolglosen Wirksamkeit des heiligen Geistes. Sie beschreibt immer Zustände, deren Möglichkeit und Wirklichkeit durch die Belehrungen der heiligen Schrift nachgewiesen werden können, und ihre Vollendung ist die vollständige Erfahrung des Inhalts der heiligen Schrift, welche Erfahrung die Erkenntniß, den Glauben und die Heiligung einschließt. Wenn der mystischen Theologie der Nachweis fehlt, daß die von ihr beschriebenen Zustände in den Belehrungen der heiligen Schrift gegeben sind, so wird sie zur Schwärmerei, und diese hat sich in den acht ersten Jahrhunderten von zwei Seiten in der Kirche gezeigt, einmal bei den Montanisten und dann durch die Herübernahme der schwärmerischen neuplatonischen Mystik, welche sich wesentlich von der wahren christlichen Mystik unterscheidet.

Der Phrygier Montanus hielt die von Christo im N. T. gegebene Offenbarung nur für die Stufe zu einer weitern vollkommenen Offenbarung, welche Jesus selbst durch einen Paraklet zu senden versprochen habe. Für diesen Paraklet erklärte sich Montanus selbst, und versprach, das neue Zeitalter des Geistes zu bringen, und die vollkommene Kirche zu gründen, welche sich wie Mannesalter zu dem Jünglingsalter der Kirche des N. T., zu dem Kindesalter der Lehre Mosis und der Propheten und zu dem ersten Anfange der Religion bei den Patriarchen verhalte, welche letztere nur in der natürlichen Furcht Gottes bestanden habe. In der vollkommenen Kirche, welche im Gegensatze der psychischen Kirche der Katholiker die geistige sey, würden alle Gnadengaben der apostolischen Zeit fortdauern, und in vom Herrn veranlaßten ekstatischen Zuständen der höhere Theil des Menschen auf der Seele desselben wie das Plectron auf

dem Instrumente spielen, und namentlich Prophezeiungen veranlassen, deren auch von Montanus und von einigen seiner Anhängerinnen ausgesprochen wurden, und die Montanus als Aussprüche Gottes selbst angesehen wissen wollte. Die Annahme eines fortdauernden Vorhandenseyns der Gnadengaben in der neuen geistigen Kirche führte zu der strengsten Sittenlehre, welche in den hiehergehörigen Schriften des Montanisten Tertullianus vorgetragen ist, und zu der zuversichtlichen Erwartung eines tausendjährigen Reiches mit einer Fülle geistiger Güter.

Es war ein neues geistiges Evangelium und eine neue auf dasselbe gegründete Kirche, welche Montanus verkündigte, eine Kirche, welche sich durch sittliche Vollkommenheit ihrer Glieder und durch den vollständigen Besitz der Gnadengaben von der bestehenden Kirche unterscheiden sollte. Er gieng über das N. T. hinaus, indem er seiner Kirche eine weitere Offenbarung zu Grunde legte und dabei das practische Interesse ausschließlich berücksichtigte. Zu analogen Resultaten gelangte Origenes auf speculativem Wege. Auch ihm genügte der wörtliche Inhalt der Schrift, selbst des Evangeliums nicht, sondern er suchte unter der Hülle der evangelischen Worte ihren geistigen Sinn, der das ewige, geistige Evangelium sey, welches nach dem Ausspruch der Offenbarung Johannis (14, 6.) ein Engel verkündigen sollte. Damit war der Grundgedanke jener speculativen mystischen Theologie gegeben, welche die neuplatonische Mystik auf die christliche Lehre übertragend in den Worten der Schrift nur die Hüllen höherer Ideen sah, die aus ihr entwickelt werden müßten, jener Theologie, die ihren eigentlichen Grund und Ursprung in dem Büchlein des angeblichen Areopagiten Dionysius „von der mystischen Theologie" hat, welches für die ganze speculative Mystik des Mittelalters die Hauptquelle gewesen ist. Dieser Schriftsteller setzt, ganz in Uebereinstimmung mit den neuplatonischen Philosophen, denen er folgte, den Zustand der mystischen Anschauung Gottes als das höchste Ziel der Gläubigen, und lehrt, daß

man, um dazu zu gelangen, von allen sinnlichen Wahrnehmungen, aller Thätigkeit des Geistes und aller gewöhnlichen Erkenntniß abstrahiren, und über alles Sinnliche und Intelligible, über alles Seyende und Nichtseyende hinaus sich zu dem erheben müsse, der über aller Wesenheit und über aller Erkenntniß ist. Dieser sey nicht mit dem Verstande zu begreifen, und erst wenn alle erkennende Thätigkeit aufhöre, werde der Gläubige seinem bessern Theile nach mit dem Ueberwesentlichen vereinigt, und erhalte eine über alle geistige Erkenntniß hinausliegende Erkenntniß, die man eben deshalb, weil sie mit keiner andern Erkenntniß etwas gemein habe, Nichtkenntniß nennen könne. So scheidet sich die mystische Theologie, die alle gewöhnliche Erkenntniß ausschließt, von der scholastischen im allgemeinen Sinne, welche auf dem richtigen Gebrauche der Vernunftthätigkeit ruht.

Die folgenden mystischen Theologen haben indeß nicht bloß diese von dem Areopagiten als die alleinige mystische Theologie bezeichnete Versenkung in Gott mit Aufgebung aller eignen geistigen Thätigkeit als mystische Theologie betrachtet und behandelt, sondern sie haben auch den Inhalt der andern Schriften, welche dieser pseudonyme Schriftsteller in demselben Büchlein als die seinigen anführt, als Stoff ihrer mystischen Theologie gebraucht. Denn er sagt, daß er auch die affirmative Theologie (im Gegensatze der mystischen so genannt, welche auf der Negation ruht) und die symbolische Theologie in eignen Schriften behandelt habe. In dem Werke über affirmative Theologie (welches er theologische Hypotyposen nennt, und welches verloren ist) habe er die Einheit und die Dreieinigkeit Gottes auseinandergesetzt, die Vaterschaft und Sohnschaft in Gott erklärt, und nachgewiesen, in welchem Sinn auch der heilige Geist Gott heiße; er habe da gezeigt, wie die Lichter der Güte aus dem immateriellen und theillosen Guten aufgestrahlt, und in diesem Guten und in sich selbst gegenseitig ewig geblieben seyen, ohne aus sich herauszugehen, wie ferner der überwesentliche Jesus durch seine wahrhafte Menschwerdung zur

Wesenheit geworden sey. Die affirmative Theologie gehe vom Höchsten aus, und steige stufenweise zu dem Untersten herab, und erhalte im Niedersteigen eine immer größere und vollere Entfaltung (durch Gedanken und Worte); die negative dagegen beginne vom Niedersten und steige stufenweise zum Höheren und zum Höchsten auf, und wie sie aufsteige, ziehe sie sich aus der anfänglichen Fülle immer enger und gedrängter zusammen, und werde an ihrem Ziele lautlos, und mit dem Unaussprechlichen gänzlich vereinigt. Dieses ihr Ziel sey nicht auszusprechen.

Der Areopagite hatte also in seiner affirmativen Theologie (die eine speculative ist) ganz den Gang des Origenes befolgt, nur daß er als ein Schriftsteller des fünften Jahrhunderts die kirchlichen Bestimmungen seiner Zeit über die Dreieinigkeit zu Grunde gelegt hatte. In seiner mystischen Theologie ist die Einswerdung mit dem Einen im Sinne der plotinischen Philosophie der Hauptgedanke. In seinem Buche von den göttlichen Namen, das wir noch besitzen, hat er seine Idee von Gott in allen Benennungen, welche sich von Gott in der heiligen Schrift finden, unter unaufhörlichen Wiederholungen derselben Gedanken und Wendungen nachzuweisen versucht, und in seiner symbolischen Theologie, die sich nicht erhalten hat, scheint er durchaus allegorisch auslegend verfahren zu seyn, indem er alles was von Gott in der heiligen Schrift anthropomorphisch ausgesagt ist geistig erklärte.

Da man die areopagitischen Schriften von der Mitte des fünften Jahrhunderts an für ächte Werke des Areopagiten Dionysius (Apg. 17, 34.) hielt, da der berühmte Maximus, der als Märtyrer im monotheletischen Streite starb, sie commentirte, und da im neunten Jahrhunderte schon einige derselben ins Lateinische übersetzt wurden, so übten sie in beiden Kirchen großen Einfluß, und ihre Benützung und Auslegung bildet den Faden für die Geschichte der gesammten mystischen Theologie des Mittelalters.

Neuntes Kapitel.

Die kirchlichen Bestimmungen.

Die ersten Gemeinden entstanden durch die Annahme des ihnen verkündigten Evangeliums und diese Annahme war in dem Glauben an Jesum Christum den Sohn Gottes zusammengefaßt. Die näheren einzelnen Bestimmungen des Satzes, daß Jesus der Christ ist, waren durch das Evangelium, d. h. durch die Predigt der Apostel vom Wesen und Leben Christi und von dessen gesammter Erlösungsthätigkeit gegeben. Da vom Anfange an Irrthümer sich in der Kirche verbreiteten, wurden Bestimmungen, welche die Wahrheit der evangelischen Lehre im Gegensatz gegen diese Irrthümer ausdrücklich bezeichneten, in das Glaubensbekenntniß aufgenommen, um die Gläubigen dadurch vor diesen Irrthümern zu verwahren. In der Predigt des Evangeliums war immer die ganze christliche Wahrheit enthalten. Weil diese durch den Irrthum, den Mißverstand und die Verdrehung der Secten gefährdet war, so wurde die nähere Bestimmung der angefochtenen oder mißverstandenen Sätze in das Glaubensbekenntniß aufgenommen, dessen Erweiterung deshalb mit den durch die Abwehr irriger Bestimmungen nöthig gewordenen Forschungen der Kirchenlehrer und deren Resultaten gleichen Schritt hielt, und nur dasjenige aufnahm, was in der Verkündigung des Evangeliums dem Wesen nach schon enthalten war. Aus dem Gange, welchen die Forschungen über die einzelnen Theile des Satzes,

daß Jesus der Christ ist, nahmen, ergiebt sich von selbst, daß die Bestimmungen des Glaubensbekenntnisses zuerst den ebionitischen und gnostischen Irrthümern entgegen treten, und daß im Fortgange der Zeit diejenigen Puncte aufgenommen werden mußten, welche in den Verhandlungen über die Lehre von der Dreieinigkeit und von Christo als kirchliche Lehre bestimmt worden waren, wobei immer dieselbe Lehre blieb, nur durch genauere Bestimmungen gegen Mißverstand und Verdrehung gesichert.

Bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts hatte sich die Lehre in den Puncten, welche in das Glaubensbekenntniß aufgenommen wurden, festgestellt, und die Zusätze in den auf einander folgenden Glaubensbekenntnissen dieser Zeit, welche sich erhalten haben, weisen die Resultate der Bestreitungen irrthümlicher Ansichten auf, welche in diese Zeit fallen. Es sind uns solche Glaubensbekenntnisse theils von einzelnen Lehrern, welche sie als angenommene Glaubensbekenntnisse der Kirche anführen, theils als Symbole einzelner Kirchen erhalten, und ausserdem haben wir die Glaubensbekenntnisse öcumenischer Kirchenversammlungen, welche für die ganze Kirche Gültigkeit erhielten. Die von den Lehrern angeführten sind theils ausführlicher, theils kürzer, kommen aber in den Hauptpuncten alle miteinander überein und dasselbe ist der Fall bei den Glaubensbekenntnissen der einzelnen Kirchen.

Die Schriftsteller, welche uns Glaubensbekenntnisse erhalten haben, sind Irenäus, Tertullianus, Origenes, Cyprianus, Gregorius der Wunderthäter und der Verfasser der apostolischen Constitutionen, die antiochenischen Väter gegen Paulus von Samosata, der Martyrer Lucianus und Novatianus. Das Glaubensbekenntniß des Irenäus berücksichtigt durchgehends die häretischen Irrthümer, welche Irenäus in seinem Werke im Sinne der Kirche widerlegte. Es enthält daher den Glauben an einen Gott, der die ganze Welt geschaffen hat, (im Gegensatze gegen die Lehre der Gnostiker von der Weltschöpfung) den Glauben an

einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der zu unserm Heile, aus Liebe zu uns Fleisch geworden ist und in seiner Person den Menschen mit Gott vereinigte (um durch diese Fassung der Lehre die Glieder der Kirche vor den gnostischen Irrthümern in Bezug auf den höhern und niedern Christus, auf dessen Stellung im Geisterreiche und auf den Zweck seiner Sendung und vor den doketischen Irrthümern zu verwahren). Es enthält ferner den Glauben an den heil. Geist und hebt in Bezug auf diesen Glauben besonders die Thätigkeit des heil. Geistes auf die Propheten hervor, durch welche er verkündigt habe die ganze Heilsanstalt, die Erscheinung Christi, dessen Geburt aus einer Jungfrau, sein Leiden und seine Auferstehung, seine Himmelfarth im Fleische und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um alles zusammenzufassen und alle Menschenleiber aufzuwecken, auf daß alle Kniee derer die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind sich vor dem, der nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters unser Herr und Gott, unser Heiland und König ist, beugen, und alle Zungen ihn bekennen sollen, und daß er über Alles gerechtes Gericht halte, die bösen Geister und abgefallenen Engel, und die gottlosen, ungerechten und lästernden Menschen ins ewige Feuer sende, den gerechten und heiligen Menschen aber, die vom Anfang an oder nach der Buße seine Gebote bewahrt haben und in seiner Liebe geblieben sind, Unsterblichkeit und ewige Herrlichkeit verleihe. Diese sämmtlichen Bestimmungen waren einmal gegen die Verwerfung des A. T. durch die Gnostiker, dann gegen ihre doketischen Irrthümer in Bezug auf die menschliche Erscheinung Jesu, und auf das Ende der Dinge gerichtet.

Dieselben Irrthümer haben die Glaubensbekenntnisse im Auge, welche Tertullianus uns aufbewahrt hat; denn auch diese enthalten den Glauben an den einen allmächtigen Gott, den Schöpfer der Welt aus Nichts, und seinen Sohn Jesus Christus, der sein Wort ist, das auf besondre

Veranstaltung aus ihm hervorgegangen und durch welches alles gemacht ist, das von den Patriarchen gesehen, von den Propheten gehört worden ist, das das neue Gesetz und die neue Verheißung des Himmelreichs verkündigte und Wunder that, an den Jesus Christus, der aus der Jungfrau Maria Mensch und Gott geboren, Menschensohn und Gottessohn ist, unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, am dritten Tage von den Todten auferstand und gen Himmel fuhr, nun zur Rechten des Vaters sitzet und kommen wird zu richten Lebendige und Todte, nachdem er die Guten und die Bösen in ihren Körpern auferweckt hat, und der seiner Verheißung gemäß vom Vater den heil. Geist gesandt hat, den Tröster, der den Glauben derjenigen, die an den Vater, an den Sohn und an den heil. Geist glauben, heiliget.

Origenes giebt als Kirchenlehre zu seiner Zeit folgendes an. Den Glauben an einen Gott, der alles aus Nichts geschaffen und geordnet hat, der von Anfang an aller Gerechten Gott gewesen ist, und in den letzten Tagen, wie er durch die Propheten vorher gesagt hat, unsern Herrn Jesum Christum gesandt hat, um erst die Israeliten, und da diese nicht glaubten, die Heiden zu rufen. Dieser gerechte und gute Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi hat das Gesetz und die Propheten und die Evangelien selbst gegeben, und ist der Gott der Apostel und des A. und N. T. Jesus Christus ist vor aller Creatur aus dem Vater geboren, durch ihn ist alles geschaffen, er hat bei der gesammten Schöpfung dem Vater gedient, und hat sich in den letzten Zeiten selbst entäußert, ist Mensch geworden da er Gott war, und ist als Mensch Gott geblieben. Er ist wahrhaft, nicht zum Schein geboren und gestorben, wahrhaft von den Todten auferstanden, ist nach der Auferstehung mit seinen Jüngern umgegangen und dann gen Himmel gefahren. Der heilige Geist ist an Ehre und Würde dem Vater gleich. Die Seele hat eignes Wesen und Leben und wird nach ihrem Weggang aus dieser Welt nach ihren Verdien-

sten entweder mit ewiger Seligkeit belohnt oder mit ewiger Verdammniß im Feuer bestraft. Es ist eine Auferstehung der Todten, bei welcher der Körper unverweslich aufersteht. Die Seele hat freien Willen, mit dem sie gegen den Teufel und seine Mächte, die sie zum Bösen verführen wollen, streitet. Es giebt einen Teufel und böse Engel. Die Welt ist geschaffen, hat einen Zeitanfang gehabt und wird aufhören. Die heilige Schrift ist vom Geiste Gottes geschrieben und hat ausser dem wörtlichen einen mehrfachen geistlichen Sinn. Es giebt gute Engel und Kräfte.

Aus dem was Cyprianus von dem kirchlichen Glaubensbekenntnisse seiner Zeit sagt, geht bloß hervor, daß in demselben der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, an die Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben durch die heilige Kirche enthalten war.

Das Glaubensbekenntniß, welches Gregorius der Wunderthäter giebt, enthält bloß die Lehre von der Dreieinigkeit. Es ist ein Gott, der Vater des lebendigen Wortes, der für sich bestehenden Weisheit der ewigen Kraft und des Ebenbildes (χαρακτῆρος), vollkommner Erzeuger des Vollkommnen, Vater des eingebornen Sohnes, ein Herr, einer aus einem, Gott aus Gott, Ebenbild (χαρακτὴρ) und Bild der Gottheit, wirksames Wort, erhaltende Weisheit alles Vorhandenen, schaffende Kraft der gesammten Schöpfung, wahrhafter Sohn des wahrhaften Vaters, der unsichtbare des unsichtbaren, der unvergängliche des unvergänglichen, der unsterbliche des unsterblichen, der ewige des ewigen; und ein Geist der sein Seyn (ὕπαρξιν) aus Gott hat, und durch den Sohn den Menschen erschienen ist, vollkommenes Bild des vollkommenen Sohnes, Leben, Ursache der Lebenden, heilige Quelle, Heiligkeit, welche die Heiligung giebt, in welchem Gott der Vater, der über allem und in allem ist, und Gott der Sohn, der durch alle ist, offenbar wird. Diese sind in Herrlichkeit und Einigkeit und Herrschaft vollkommen, ungetheilte, unveränderliche Dreiheit, in der also kein Geschaffenes und kein Dienendes ist, nichts Hinzugefügtes, das früher nicht

dageweſen und ſpäter erſt hinzugekommen wäre, da nie der Sohn dem Vater, nie dem Sohne der Geiſt fehlte, ſondern dieſelbe Trias immer unwandelbar und unveränderlich war.

Das Glaubensbekenntniß in den apoſtoliſchen Conſtitutionen enthält den Glauben an einen ungezeugten einzigen wahren allmächtigen Gott, den Vater Chriſti, den Schöpfer und Bildner von allem, aus welchem alles iſt, und an den Herrn Jeſus Chriſtus ſeinen eingebornen Sohn, den Erſtgebornen der ganzen Schöpfung, der vor den Aeonen nach dem Wohlgefallen des Vaters gezeugt nicht geſchaffen wurde, durch welchen im Himmel und auf Erden Sichtbares und Unſichtbares wurde, und der in den letzten Tagen vom Himmel herabſtieg und Fleiſch annahm und aus der Jungfrau Maria geboren wurde, heilig nach den Geſetzen Gottes, ſeines Vaters lebte, gekreuzigt wurde und für uns ſtarb und nach ſeinem Leiden auferſtand am dritten Tage, und gen Himmel fuhr und ſitzet zur Rechten des Vaters und wieder kommen wird am Ende der Welt mit Herrlichkeit um Lebende und Todte zu richten, und deſſen Reiches kein Ende ſeyn wird. Dann den Glauben an den heiligen Geiſt, d. h. den Tröſter, der in allen Heiligen von der Welt her gewirkt hat, und zuletzt auch den Apoſteln vom Vater geſandt wurde nach der Verheißung unſers Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti, und nach den Apoſteln allen Gläubigen in der heiligen katholiſchen Kirche. Endlich den Glauben an die Auferſtehung des Fleiſches und die Vergebung der Sünden, an das Himmelreich und an ein Leben der zukünftigen Welt.

Das Glaubensbekenntniß der in Antiochien gegen Paulus von Samoſata verſammelten Väter begreift nur die Lehre von der Dreieinigkeit, und ſetzt einen ungezeugten, anfangloſen, unſichtbaren, unveränderlichen, den Menſchen unbegreiflichen und unausſprechlichen Gott, und deſſen gezeugten, eingeborenen Sohn, das Bild des unſichtbaren Gottes, den Erſtgeborenen aller Creatur, Gottes Weisheit, Wort und Kraft, die vor der Welt war, und zwar nicht bloß als vorhergewußt, ſondern Gott in Weſenheit und

Subſtanz, und als Sohn Gottes im A. und N. T. verkündigt. Er hat mit dem Vater den väterlichen Willen zur Schöpfung der Welt erfüllt, nicht als Werkzeug oder Willen ohne Subſtanz. Dieſer erſchien in verſchiedner Weiſe den Patriarchen und wurde vom Vater vom Himmel geſandt als Menſch, der Leib aus der Jungfrau faßte die ganze Fülle der Gottheit leiblich und wurde unverwandelt mit der Gottheit geeint und vergottet, und deshalb wird er im Geſetz und den Propheten und in der ganzen Kirche zugleich als Gott und als Menſch verkündigt.

Das Glaubensbekenntniß des Märtyrers Lucianus enthält den Glauben an den einen allmächtigen Gott Vater, Bildner und Schöpfer von allen, und der für alles ſorgt, aus dem alles iſt, und an den einen Herrn Jeſum Chriſtum, ſeinen Sohn, den eingebornen Gott, durch den alles iſt, der Gott aus Gott, Ganzer aus Ganzem, Einer aus Einem, Vollkommner aus Vollkommnem, König aus König, Herr vom Herrn, lebendiges Wort, lebendige Weisheit, wahrhaftes Licht, Weg, Wahrheit, Auferſtehung, Hirte, unwandelbare und unveränderliche Thüre der Gottheit iſt, unveränderliches Bild der Weſenheit und des Willens und der Kraft und der Herrlichkeit des Vaters, der Erſtgeborene aller Creatur, der im Anfang bei Gott war, Gott das Wort, durch den alles wurde, und in dem alles beſtand, der in den letzten Tagen von oben herabkam und aus einer Jungfrau geboren und Menſch wurde, Mittler Gottes und der Menſchen, der Apoſtel unſers Glaubens und der Herzog des Lebens, der für uns litt und am dritten Tage auferſtand, und gen Himmel fuhr und ſitzet zur Rechten des Vaters und wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten; und an den heiligen Geiſt, der zum Troſte und zur Heiligung und zur Vollendung den Gläubigen gegeben wird. Der Vater iſt wahrhaft Vater, der Sohn wahrhaft Sohn, der heilige Geiſt heiliger Geiſt und dieſe Worte ſind nicht ohne Bedeutung, ſondern bezeichnen genau die eigenthümliche Subſtanz und Ordnung und Herrlichkeit der

drei, daß sie der Substanz nach drei, der Uebereinstimmung nach eines sind. Vor der Erzeugung des Sohnes war keine Zeit, und der Sohn ist kein Geschöpf oder Gemächt oder Erzeugniß im gewöhnlichen Sinne. Dieß alles ist reine Lehre der heiligen Schrift A. und N. T.

In den Bruchstücken eines Glaubensbekenntnisses, welche bei Novatianus vorkommen, ist bloß der Glaube an Gott den Vater und allmächtigen Herrn, an Jesum Christum Gottes Sohn unsern Gott und Herrn, und an den heiligen Geist enthalten.

Ausser diesen Glaubensbekenntnissen einzelner Lehrer haben wir auch die Glaubensbekenntnisse verschiedner Kirchen, die der Kirchen von Rom, von Aquileja und der orientalischen Kirchen, welche Rufinus aufbehalten hat. Das römische enthält den Glauben an Gott den allmächtigen Vater, an seinen einigen Sohn Jesus Christus unsern Herrn, der geboren ist von dem heiligen Geiste aus Maria der Jungfrau, gekreuzigt unter Pontius Pilatus und begraben, am dritten Tage von den Todten auferstanden, aufgefahren zum Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heiligen Geist, die heilige Kirche, Vergebung der Sünde und Auferstehung des Fleisches. Das von Aquileja ist dasselbe, nur daß es nach „Vater" den unsichtbaren und unpassiblen, und nach „begraben" niedergefahren zur Hölle beifügt, das orientalische ist ganz dasselbe.

Eusebius von Cäsarea hat das Glaubensbekenntniß seiner Kirche mitgetheilt. Es enthält den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus, das Wort Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, den eingeborenen Sohn, den Erstgeborenen aller Creatur, der vor allen Aeonen aus dem Vater gezeugt ist, durch den alles geworden ist, der zu unserm Heile Fleisch geworden ist, unter den Menschen gelebt und gelitten hat, am dritten Tage auferstanden und zu

dem Vater aufgestiegen ist, und wieder kommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heil. Geist. Jeder von diesen (Vater, Sohn und Geist) ist und existirt, der Vater wahrhaft Vater, der Sohn wahrhaft Sohn und der heil. Geist wahrhaft heil. Geist.

Das Glaubensbekenntniß der Kirche von Jerusalem enthielt in der Liturgie des Jacobus nur den Glauben an den einen allmächtigen Gott Vater den Schöpfer Himmels und der Erden, und an den einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, bei Cyrillus v. J. den Glauben an den Vater, an den Sohn, an den heil. Geist, und an eine Taufe der Buße, und bei demselben den Glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erden, alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus den eingebornen Sohn Gottes, den aus dem Vater vor allen Aeonen gezeugten wahren Gott, durch den alles wurde, der im Fleische erschien und Mensch wurde (aus der Jungfrau und dem heil. Geiste), gekreuzigt und begraben, auferstanden am dritten Tage, aufgestiegen zum Himmel und sitzend zur Rechten des Vaters, und der wieder kommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten; dessen Reich kein Ende haben wird. Und an den heil. Geist, den Tröster, der in den Propheten gesprochen hat, und an eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden, und an eine heil. kathol. Kirche, die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

Das Glaubensbekenntniß der antiochenischen Kirche hat den Glauben an den einen und einzigen wahren Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe, und an unsern Herrn Jesum Christum seinen eingebornen Sohn, den Erstgebornen aller Creatur, der aus Gott vor allen Aeonen geboren, nicht gemacht ist, wahrer Gott aus wahrem Gotte, der Vater gleichwesentlich, durch den die Zeiten zusammengefügt sind und alles gemacht ist, der um unsertwillen gekommen ist, und gebo-

ren worden aus Maria der Jungfrau, und gekreuzigt unter Pontius Pilatus und begraben, und am dritten Tage auferstanden und gen Himmel gefahren und wieder kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten.

Aus der alexandrinischen Kirche ist zuerst ein Glaubensbekenntniß des Arius erhalten, welches vorschreibt den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, und an seinen Sohn den Herrn Jesus Christus, den aus ihm vor aller Welt gezeugten Gott Logos, durch welchen alles wurde im Himmel und auf Erden, der herabgekommen ist und Fleisch geworden, aufgestanden und gen Himmel gefahren und wieder kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und an den heil. Geist, Auferstehung des Fleisches und Leben der künftigen Welt, ein Himmelreich, und eine katholische Kirche über die ganze Welt verbreitet. Das Glaubensbekenntniß des Alexander von Alexandrien hat den Glauben an einen ungezeugten Vater, an einen Herrn Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes der aus dem Vater gezeugt ist, an einen heil. Geist, eine einzige katholische apostolische Kirche und die Auferstehung der Todten. Die Glaubensbekenntnisse der Kirchen von Ravenna und Turin, so wie das der afrikanischen Kirchen bei Augustinus, und der gallischen und spanischen Kirchen, sind mit wenigen Abweichungen dem römischen gleich. Die gallischen und spanischen haben den Glauben an die Höllenfarth Christi.

An das Glaubensbekenntniß des Alexander von Alexandrien schließt sich das der öcumenischen Synode von Nicäa an. Dieses fordert den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, den eingebornen, der aus dem Vater, d. h. aus der Wesenheit des Vaters gezeugt ist, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gotte, gezeugt, nicht gemacht, gleichwesentlich dem Vater, durch den alles wurde, was im Himmel und auf Erden ist, der wegen

uns Menschen und zu unserm Heile herabgekommen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat, und am dritten Tage auferstanden und gen Himmel gefahren ist und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, uns an den heil. Geist.

Dieses nicänische Glaubensbekenntniß wiederholte die zweite öcumenische Synode zu Constantinopel (381) und fügte in Bezug auf den heil. Geist hinzu, daß dieser Herr sey, lebendig mache, aus dem Vater ausgehe, mit dem Vater und Sohn angebetet und verherrlicht werde und durch die Propheten gesprochen habe, und fügte auch den Glauben an eine heil. katholische, apostolische Kirche, an eine Taufe zur Vergebung der Sünden, an die Auferstehung der Todten und das Leben der zukünftigen Welt hinzu.

Die öcumenische Synode von Chalcedon (451) gab sodann die genauesten Bestimmungen über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo, indem sie festsetzte, daß Christus vollkommen in der Menschheit gewesen sey, derselbe wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus der vernünftigen Seele und dem Leibe, dem Vater gleichwesentlich nach der Gottheit und uns uach der Menschheit, uns durchaus und ganz ähnlich mit Ausnahme der Sünde, vor der Welt aus dem Vater gezeugt nach der Gottheit, und in den letzten Tagen um unsertwillen und zu unserm Heile Mensch geworden aus Maria der Gottesgebärerin, einer und derselbe Sohn, Christus, Herr, Eingeborner, aus zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungesondert und ungetrennt bestehend, so daß der Unterschied der Naturen wegen ihrer Einigung nicht aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten ist, so daß beide in eine Person und eine Hypostase zusammengehen, und nicht in zwei Personen getheilt und getrennt, sondern ein und derselbe Gott, Eingeborne, Gott das Wort, der Herr Jesus Christus sind, wie die Propheten, Christus selbst und die Väter gelehrt haben.

Mit den Bestimmungen des Glaubensbekenntnisses von Chalcedon war die Lehre von der Dreieinigkeit und von dem Verhältnisse der Naturen in Christo den Hauptpuncten nach geschlossen, und für die orthodoxe Kirche fest bestimmt. Von diesen Bestimmungen giengen die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten aus, und es ist bereits berichtet worden, wie die als Ergebniß dieser Streitigkeiten hervorgegangenen Sätze die chalcedonischen Bestimmungen in Beziehung auf die Naturen Christi bestätigt und die Kirchenlehre in diesem Puncte schärfer gefaßt haben. Die zwischen Augustinus und Pelagius streitig gewordenen Lehren erhielten keine so allgemein anerkannte Sanction der Kirche, wie die Lehre von der Dreieinigkeit und von den Naturen Christi, und es erklärt sich daraus, wie diese Lehren in der folgenden Zeit zu neuen Verhandlungen Anlaß geben und neue Bestimmungen der Kirche möglich machen konnten. Jene Bestimmungen der allgemeinen Synoden über die Lehre von der Dreieinigkeit und von den Naturen Christi wurden von der griechischen wie von der lateinischen Kirche anerkannt und festgehalten, und alle weiteren Forschungen in dieser Beziehung legten diese kirchlichen Bestimmungen zu Grunde. Es war derselbe Fall mit den Erklärungen gegen ebionitische und gnostische Irrthümer, welche sich in den frühsten Glaubensbekenntnissen finden und aus ihnen in die späteren übergegangen waren, so wie mit den Lehren von der Taufe, von der Kirche, von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben. Die dogmatische Thätigkeit der Theologen des Mittelalters war demnach, abgesehen von der systematischen Zusammenfassung der Gesammtlehre, auf einzelne erklärende Bestimmungen über die durch allgemein anerkannte kirchliche Glaubensbekenntnisse festgestellte Lehren hingewiesen, und hatte nur für diejenigen Lehren, welche in dieser Weise noch nicht bestimmt waren, Veranlassung zu neuen Forschungen, welche in Beziehung auf die von Augustinus gegen die Pelagianer vertheidigten Lehren, entweder zu den Resultaten des Augustinus führten

oder sich denen des Pelagius näherten, in der Lehre von den Sacramenten aber neue Bestimmungen der Kirche verbreiteten. Wie dieß geschehen sey, und wie auch vom neunten Jahrhunderte an der Kampf gegen gnostische Irrthümer, und gegen den Einfluß der neuplatonischen Philosophie unter veränderten Verhältnissen fortgeführt wurde, und zu welchen Resultaten diese ganze dogmatische Thätigkeit für die kirchliche Fassung der einzelnen Dogmen führte, wird im zweiten Buche vorgetragen werden.

Druck von C. W. Schmidt.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Engelhardt, Johann Georg Veit,

Dogmengeschichte

Bd.: 1

Neustadt a. d. Aisch (1839)

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th H 676
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11286094-7